ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
Professeur au Collège de France

G. THÉRY, O. P.
Docteur en Théologie

ET

A. COMBES
Professeur à l'Institut Catholique.

ANNÉE 1940-1942

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET DOCTRINALES.

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V[e])
1942

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : Étienne GILSON

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

VOLUMES PARUS :

I. Étienne Gilson. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Quatrième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 315 pages . . . . 100 fr.

II. Raoul Carton. *L'Expérience physique chez Roger Bacon (contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIIIe siècle).* Un volume in-8°, de 189 pages . . . . 40 fr.

III. Raoul Carton. *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* Un volume in-8° de 367 pages . . . . 60 fr.

IV. Étienne Gilson. *La Philosophie de saint Bonaventure.* Un fort volume in-8° . . . . 120 fr.

V. Raoul Carton. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Un volume in-8° de 150 pages . . . . 30 fr.

VI. Henri Gouhier. *La Pensée religieuse de Descartes.* Un volume in-8° de 328 pages (couronné par l'Académie française) . . . . 40 fr.

VII. Daniel Bertrand-Barraud. *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne.* Un volume in-8° de 136 pages . . . . 14 fr.

VIII. Émile Bréhier. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 350 pages . . . . Épuisé.

IX. J.-M. Bissen. *L'Exemplarisme divin selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 304 pages . . . . 50 fr.

X. J.-Fr. Bonnefoy. *Le Saint-Esprit et ses Dons selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 240 pages . . . . 40 fr.

XI. Étienne Gilson. *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Un volume in-8°. . . . . 120 fr.

XII. Car. Ottaviano. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fonds ambrosien de Lulle.* Un volume in-8° de 164 pages . . . . 60 fr.

XIII. Étienne Gilson. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Un volume in-8° de 345 pages . . . . 60 fr.

XIV. A. Forest. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.* Un volume in-8° de 388 pages . . . . 60 fr.

XV. M. M. Davy. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231.* Contribution à l'histoire de la prédication médiévale. Un volume in-8° de 430 pages 80 fr.

XVI. G. Théry. O. P. *Études dionysiennes. I. Hilduin, traducteur de Denys.* Un volume in-8° de 183 pages . . . . 40 fr.

XVII. P. Glorieux. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* tome I. Un volume in-8° de 468 pages . . . . 65 fr.

XVIII. P. Glorieux. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* tome II. Un volume in-8° de 462 pages . . . . 65 fr.

XIX. G. Théry. O. P. *Études dionysiennes. II. Hilduin, traducteur de Denys. Edition de sa traduction.* Un volume in 8° de 496 pages . . . . 80 fr.

XX. Étienne Gilson. *La Théologie Mystique de saint Bernard.* Un volume in-8° de 254 pages. . . . . 50 fr.

XXI. Paul Vignaux. *Luther, commentateur des sentences* (Livre I, Distinction XVII). Un volume in-8° de 120 pages . . . . 30 fr.

XXII. Dom André Wilmart. O. S. B. *Le Recueil des Pensées du B. Guigue,* Un vol. in-8° de 290 pages . . . . 60 fr.

XXIII. L. Baudry. *Le Tractatus De principiis theologiae* attribué à G. d'Occam. Un volume in-8° de 160 pages . . . . 40 fr.

XXIV. L. Baudry. *Breviloquium de Potestate Papae* attribué à G. d'Occam. Un volume in-8° de 176 pages . . . . 60 fr.

XXV. J. Paulus. *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique.* Préface de M. Ét. Gilson. Un vol. in-8° de XXXII et 402 pages. . 80 fr.

XXVI. A. Boehm. *Le « Vinculum Substantiale » chez Leibniz.* Ses origines historiques. Un vol. in-8° de 122 pages. . . . . 40 fr.

XXVII. J. Rohmer. *La Finalité morale chez les théologiens de St Augustin à Duns Scot.* Un vol. in-8° de 316 pages. . . . . 80 fr.

XXVIII. Étienne Gilson. *Dante et la philosophie.* 1939, 339 pages.. . . . 65 fr.

XXIX. (I). Guillaume de Saint-Thierry. *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad Fratres de Monte Dei.* Édition critique du texte latin par M. M. Davy. Préface de Dom Wilmart. 1940. 192 pages . . . . 30 fr.

XXIX. (II). Guillaume de Saint-Thierry. *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu.* Traduction française précédée d'une introduction et de notes doctrinales, par M. M. Davy. 1940, 334 pages . . . . 60 fr.

XXX. A. Combes. *Jean Gerson commentateur Dionysien pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIVe siècle.* 1940. 732 pages . . . . 200 fr.

L'ŒUVRE POLITIQUE DE FRANÇOIS DE MEYRONNES

SES RAPPORTS AVEC CELLE DE DANTE

INTRODUCTION

François de Meyronnes, le principal des disciples de Duns Scot, et dont les œuvres jouirent d'un succès considérable durant toute la fin du Moyen Age (1), fut assez négligé par la critique moderne jusqu'à une époque récente. Dans le travail qu'il a consacré à Duns Scot, Renan se contente d'annoncer que François de Meyronnes aura, lui aussi, sa notice dans l'*Histoire littéraire* (2). Elle ne devait paraître que bien longtemps après, ce qui n'empêcha pas certains auteurs de formuler des jugements hâtifs autant que contradictoires. Ainsi De Wulf s'est laissé aller à dire : « François de Meyronnes est le premier et le plus coupable peut-être des disciples immédiats de Duns Scot qui encombrèrent de réalités chimériques et subtiles la métaphysique du Maître » (3). En 1913, Duhem fit paraître la première étude faite réellement sur les textes ; mais elle ne se rapportait qu'à un point accessoire de la doctrine de François de Meyronnes, la question de la rotation de la terre (4). Ceci n'empêcha pas

(1) Entre autres témoignages du rayonnement de son œuvre, on peut signaler que Pic de la Mirandole possédait dans sa bibliothèque de nombreux ouvrages de François de Meyronnes (cf. Pearl KIBRE, *Th library of Pico della Mirandola* (New-York, 1936). Érasme lui attribua, à tort du reste, une œuvre apocryphe de saint Augustin.

(2) E. RENAN, *Jean Duns Scot, frère mineur,* dans *Histoire littéraire de la France,* t. XXV, p. 461.

(3) M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale,* 1e éd. (Louvain, 1912), p. 531.

(4) P. DUHEM, *François de Meyronnes et la question de la rotation de la terre,* dans *Arch. francisc. histor.,* VI (1913), pp. 32 sq.

Duhem d'affirmer un peu plus tard, d'une façon pour le moins prématurée, que François de Meyronnes fut « le véritable créateur de ce qu'on a mal nommé le Scotisme » (1).

Peu de temps après un article du P. Lampen (2), Ch.-V. Langlois publia la notice annoncée par Renan (3). Son travail érudit, très important, posait les bases de tous les travaux à venir et les rendait possibles. Il est seulement à regretter que Ch.-V. Langlois, emporté sans doute par ce que Renan avait écrit de la généralité des Scotistes, ait émis ce jugement : « Frère François, grand amirateur de Platon,d'Augustin et du Pseudo-Denys comme de Duns Scot, n'était pas homme à faire subir à la pensée d'un maître une élaboration personnelle au point de la transformer. Disciple dévoué, mais sans l'originalité et la puissance qui fécondent et offusquent, François de Meyronnes apparaît en somme avec François de la Marche et Landulf Caracciolo, comme un des épigones qui se sont le plus activement employés à défendre — surtout contre Auriol, — à systématiser, peut-être à médiocriser, et, par conséquent, à propager le Scotisme » (4). Ce jugement apparaît d'autant plus singulier que, dans la même notice, Ch.-V. Langlois avait déclaré : « Il n'appartient pas à l'*Histoire littéraire* d'empiéter sur l'histoire des doctrines... » ; et encore : « Après avoir établi ainsi, tant bien que mal, — en laissant fort à faire à l'avenir, — la nomenclature des écrits de frère François... » (5). Établir la nomenclature des écrits d'un homme, ce n'est évidemment pas suffisant pour formuler un jugement sur son œuvre, — surtout lorsque celle-ci comprend plusieurs commentaires sur les *Sentences*, d'autres commentaires sur un grand nombre d'ouvrages d'Aristote, de saint Augustin et du Pseudo-Denys, des traités de théologie, de morale,de droit canonique, de métaphysique, de politique, et plusieurs centaines de sermons constituant souvent de véritables traités. D'ailleurs, il semble que le personnage du « disciple dévoué », tel que l'en-

(1) P. Duhem, *Le système du monde... de Platon à Copernic*, t. V (1917), p. 231.

(2) Willibrord Lampen, *François de Meyronnes*, dans *La France Franciscaine*, t. IX, (1926), pp. 215 sq.

(3) Ch.-V. Langlois, *François de Meyronnes, frère mineur*, dans *Histoire littér. de la France*, t. XXXVI (1927), pp. 305 sq.

(4) *Ibid.*, p. 342.

(5) *Ibid.*, p. 340.

tend Ch.-V. Langlois, ne soit guère imaginable dans le domaine des idées. Car « la plus haute signification de l'analyse ne serait-elle pas de découvrir sans cesse de plus précises justifications du sentiment qui nous conduit à deviner toujours, en deux pensées que l'on nous dit parentes, et qui nous semblent en effet se répondre de plus en plus, l'indestructible originalité sans laquelle elles ne seraient l'une et l'autre que l'ombre d'elles-mêmes ? » (1).

Aussi le P. Édouard d'Alençon, dans le long article qu'il a consacré à François de Meyronnes, s'est-il élevé contre ce jugement pour le moins superficiel de Ch.-V. Langlois : « Nous ferons toutefois quelque réserve sur son jugement d'ensemble... qu'il ait puissamment contribué à propager le scotisme en le systématisant : Oui. Qu'il l'ait pour cela médiocrisé : Non. Ce sera le fait de ses successeurs » (2).

En 1936 parut une thèse très importante sur François de Meyronnes, due au P. Bartholomäus Roth (3). Après avoir repris les études sur la vie et les œuvres du philosophe franciscain d'une façon très approfondie, qui élargit singulièrement les horizons de son activité littéraire, le P. Roth étudie d'une façon toute particulière la position de François de Meyronnes dans la question du dogme de la Trinité, qu'il résout par une « distinction formelle en Dieu », opposée à la distinction réelle de Gilbert de la Porrée et de Pierre Olieu, tout en maintenant sauve la valeur du principe de contradiction. De l'étude du P. Roth, d'autre part, il ressort très nettement que si François de Meyronnes est bien un scotiste, cela ne l'empêche pas d'émettre à l'occasion des opinions différentes de celles de son maître — ce que Maurice du Port et Guillaume de Vaurouillon avaient déjà remarqué — et, surtout, de traiter souvent d'autres problèmes.

Cependant, si étendue soit-elle, la remarquable étude du P. Roth ne prétend pas avoir épuisé les recherches. Aussi ai-je entrepris en 1938 d'étudier, en vue d'une thèse de sortie de l'École des Chartes (4), l'œuvre politique de François de Meyron-

---

(1) Jean Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions* (1935), p. 151.

(2) *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. X (1929), col. 1644.

(3) Bartholomäus Roth, *Franz von Mayronis, O.F.M., sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, dans la coll. *Franziskanische Studien*, 3. Heft (Werl-in-Westfalen, 1936).

(4) Le résumé en a été publié dans *École nationale des Chartes, Positions des thèses* (Nogent-le-Rotrou, 1941), p. 71 sq.

nes, dont l'intérêt avait déjà été entrevu par R. Scholz (1), et qui s'est trouvé encore accru du fait que le hasard m'a fait découvrir, dans un manuscrit d'Oxford, un opuscule politique peu connu du même auteur.

Qu'il me soit permis d'exprimer ici à M. Gilson toute ma gratitude pour la bienveillance inlassable avec laquelle il s'est intéressé à mon travail, qui, sans cette aide, ne serait jamais parvenu à son état actuel. Je me dois également de témoigner ma reconnaissance envers M. Henri Lemaître, toujours si dévoué à ceux qu'intéresse l'histoire franciscaine, ainsi qu'envers M. Ch. Perrat, professeur à l'École des Chartes, et M. Vernet, secrétaire de cette même école, enfin tous ceux qui m'ont soutenu en quelque manière.

J'aurais voulu pousser plus loin les recherches de Ch.-V. Langlois et du P. Roth sur la vie et les œuvres de François de Meyronnes. Mais je n'ai rien pu ajouter de nouveau au peu que l'on sait de la vie de ce franciscain provençal, qui joua pourtant un rôle d'une certaine importance auprès du roi Robert de Naples et du pape Jean XXII (2). Quant à ses écrits, mes recherches ont été entravées par les événements et je me propose de les poursuivre plus tard (3).

---

(1) Richard Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I (Rom, 1911), p. 256.

(2) M. le Surintendant des Archives de Naples, comte Filangieri di Candida, a eu l'extrême obligeance de faire procéder et de procéder lui-même à des recherches qui, malheureusement, n'ont pas donné plus de résultats que celles que j'avais moi-même entreprises.

(3) La *Liste alphabétique des manuscrits de François de Mayronnes*, parue dans *La France Franciscaine*, t. XIII (janvier-mars 1939), pp. 57-68, n'apporte rien de nouveau au catalogue établi par le P. Roth, et contient même, par rapport à ce dernier, un certain nombre d'erreurs et de lacunes importantes. — Ch.-V. Langlois, dans sa notice de l'*Histoire littéraire* (t. 36, pp. 319-320) avait signalé et transcrit partiellement une controverse de François de Meyronnes avec Pierre Roger, dont le texte se trouve dans le ms. Vat. Borgh. 39, fol. 299-341. A son tour, P. Fournier a étudié cette controverse dans le t. 37 de l'*Histoire littéraire* (pp. 222-223), mais sans paraître se douter qu'elle l'avait été au tome précédent.

PREMIÈRE PARTIE

LA RÉINTÉGRATION DE L'UNIVERS DANTESQUE DANS L'ÉGLISE

I. — François de Meyronnes répondait-il à Dante ?

Les théories politiques de François de Meyronnes, si l'on ne tient pas compte de divers fragments d'ouvrages théologiques où il a pu être amené à donner ses idées sur la Cité, se trouvent systématiquement exposées dans trois ouvrages : le *Tractatus de Principatu temporali*, la *Quaestio de Subjectione* et le *Tractatus de Principatu regni Siciliae* ou Question XI du *Quodlibet en 16 Questions* (1). Le titre même du dernier cité de ces ouvrages et plusieurs phrases des deux autres montrent nettement que la défense du royaume de Naples a été l'une des principales intentions de l'auteur. Mais elle ne peut être considérée comme la seule, car diverses attaques contre des théories d'une monarchie universelle plus ou moins laïcisée n'ont que peu de rapports avec le royaume de Naples. Ainsi, dans le *Tractatus de Principatu temporali*, François de Meyronnes traite plus spécialement de la monarchie universelle, et dans la *Quaestio de Subjectione*, il insiste particulièrement sur le « Hiérarque » qui doit supplanter le « Monarque ». Mais ces deux points de ses théories se trouvent intimement mêlés à la défense du royaume angevin dans les trois ouvrages.

Il serait fort utile, avant d'essayer de pénétrer les conditions de rédaction de ces œuvres, d'en connaître la chronologie. Malheureusement une datation précise est très difficile à éta-

(1) Bien entendu, je laisse de côté le *Commentaire sur la Bulle « Unam Sanctam »*, dont je montrerai plus loin que c'est à tort qu'il a pu être attribué à François de Meyronnes.

blir. Si l'on considère les personnages dont François de Meyronnes prend la défense, on constate que le roi de Naples dont il est constamment question dans tous ses écrits politiques, ne peut être que Robert d'Anjou. En effet, ses rapports avec ce prince sont attestés à diverses reprises. On a conservé le texte de la lettre du 24 mai 1323 par laquelle Jean XXII, sur les instances du roi Robert, prie le chancelier de l'Université de Paris de conférer la licence à François de Meyronnes (1). Celui-ci, originaire de la haute vallée de l'Ubaye, possession angevine (2), était probablement entré en relations avec son souverain par le frère de ce dernier, saint Louis de Toulouse, ou bien encore par saint Elzéar de Sabran, qu'il devait assister à ses derniers moments, lors de la confession publique qui devait rester fameuse. De plus, dans ses *Excerpta* du Pseudo-Denys, François de Meyronnes déclare avoir entrepris cet ouvrage « sur les instances de son très illustre seigneur Robert, par la grâce de Dieu roi de Sicile et de Jérusalem, dont l'âme a été attirée de façon sublime par l'amour de la sagesse, au point qu'à bon droit, on peut le dire non seulement prince renommé, mais encore vrai philosophe » (3). Cependant les dates extrêmes du règne de Robert de Naples, 1309-1343, nous donnent évidemment une très grande marge pour la datation des écrits politiques de François de Meyronnes.

Quel était le pape dont il aurait voulu faire le Hiérarque du monde? Certainement Jean XXII. Nous venons de voir qu'en 1323 ce pontife lui avait fait conférer la licence. De plus on a la certitude qu'il prêcha deux fois au moins en Avignon devant le pape, sur l'eucharistie et les indulgences. Après la bulle *Cum inter nonnullos* (12 novembre 1323), il fut l'un des docteurs dont Jean XXII sollicita l'opinion sur la pauvreté du Christ et des

(1) Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. II, p. 272, n° 823 ; Mollat, *Lettres communes de Jean XXII*, N° 17407.

(2) A ce propos, Maurice du Port écrit malicieusement dans son édition du *Tractatus de Principatu regni Siciliae* : « Advertat solers lector, quod licet optime et fundamentaliter Doctor iste hanc quaestionem determinavit, tamen, ut facete dicam : sicut Aristoteles in conferendo Graecis monarchiam in politicis, quia Graecus, suspectus habetur, ita iste Franciscus, quia Provincialis. » Cité par Roth, *ouvr. cité*, p. 40.

(3) Plaisance, Bibl. comm., Land. 112, fol. 65 r°. Cf. Ch.-V. Langlois, *not. cit.* p. 325, et B. Roth, *ouvr. cité*, p. 39.

Apôtres, avant de publier la bulle *Quia quorumdam* (19 novembre 1324). Enfin au printemps 1324, François de Meyronnes et le frère prêcheur Dominique Grima furent désignés pour se rendre en Gascogne afin de tenter de rétablir la paix entre Charles le Bel et le roi d'Angleterre Édouard III (1). Bien qu'on ne sache si cette mission fut effectivement remplie, le fait même qu'elle lui eût été confiée montre assez l'estime en laquelle le pape tenait les talents politiques de notre philosophe. Ceci reporte le *terminus a quo* de ses écrits politiques à l'année 1316, date à laquelle Jean XXII accéda au trône pontifical.

Un autre indice, d'ailleurs, permet de croire que le *Tractatus de Principatu regni Siciliae* tout au moins a été composé après 1321. Car cet opuscule n'est autre, avons-nous vu, que la Question XI du *Quodlibet en 16 questions*, qui se trouve d'ordinaire à la suite des *Commentaires sur les Sentences*, dont nous savons avec certitude qu'ils furent écrits en 1320-1321, au temps où frère François était bachelier sententiaire à l'Université de Paris. Certes l'on pourrait supposer que le *Tractatus de Principatu regni Siciliae* fût une question composée antérieurement et incorporée plus tard au recueil quodlibétique. Ceci, cependant, apparaît improbable pour deux raisons : d'abord nombre d'autres questions de ce recueil ne sont qu'un développement des *Commentaires sur les Sentences*. Ensuite au *Tractatus de Principatu regni Siciliae* succède la Question XII (*Quaestio de Obedientia*) (2) dont le sujet lui fait suite. En effet, après avoir prouvé que le prince doit l'obéissance au pape, l'auteur du quodlibet s'efforce de prouver que cette obéissance, loin d'être humiliante, ennoblit. Les 16 questions quodlibétiques forment donc un tout composé postérieurement à 1321.

L'on doit pouvoir préciser davantage. Deux périodes furent particulièrement critiques dans les rapports, toujours tendus, de Jean XXII avec l'Empire : en 1324, quand fut excommunié Louis de Bavière, et en 1328 lorsque celui-ci accueillit Michel de

---

(1) Mollat, *ouvr. cité*, n° 20349 et 20350. Aucune trace de cette mission n'existe dans les *Foedera*.

(2) De cette *Quaestio de Obedientia* je n'ai donné qu'un fragment, celui où il est question du roi de Naples, car l'ensemble prend l'aspect plutôt d'un traité de théologie morale que d'un ouvrage politique.

Césène et Guillaume d'Ockham fugitifs, et qu'il fit nommer l'antipape Nicolas V. Cette dernière période doit être écartée, car nous n'avons aucun écrit daté de François de Meyronnes postérieur à 1326, ce qui, sans être absolument concluant, n'en est pas moins une forte présomption. De plus, lorsqu'on étudie les pamphlets émanés de la cour de Münich et de l'entourage de Michel de Césène, on n'y trouve rien qui puisse faire supposer que c'est alors que François de Meyronnes ait rédigé ses écrits politiques.

Reste l'époque de l'excommunication de Louis de Bavière. Nous avons déjà vu qu'à ce moment François de Meyronnes se trouvait en Avignon et que Jean XXII l'utilisait pour ses fins politiques. On peut légitimement se demander si ce ne serait pas pendant cette période que notre philosophe aurait composé le *Tractatus de Principatu temporali* et le *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, pour servir les visées du pape et répondre aux partisans de Louis de Bavière qui auraient — ce n'est là qu'une hypothèse, mais plausible, — utilisé le *De Monarchia* de Dante contre Jean XXII. En ce cas ces deux ouvrages politiques de François de Meyronnes dateraient de l'époque de l'appellation de Sachsenhausen (22 mai 1324).

Quant à la *Quaestio de Subjectione*, il est probable qu'elle a été composée en 1320. En effet, dans au moins un manuscrit elle se trouve insérée dans le Commentaire sur les Décrétales de Grégoire IX, I, 1 (*Firmiter credimus*) où elle fait suite à une autre question disputée datée de 1320 (1). Avec raison, le P. Roth pense que ces questions furent débattues à la Sorbonne ou au couvent des mineurs de Paris, par les étudiants, au moment où François de Meyronnes y était bachelier sententiaire.

Si donc nous savons que la *Quaestio de Subjectione* a été composée en 1320, les deux autres ouvrages vers 1324, il serait intéressant de savoir lequel de ceux-ci est antérieur à l'autre. Malheureusement la critique externe ne peut nous fixer à cet égard ; de l'étude du *Tractatus de Principatu temporali*, d'autre part, il est difficile de formuler une conclusion sur sa date relativement au *Tractatus de Principatu regni Siciliae*. Dans celui-ci François de Meyronnes s'est-il efforcé de développer un point qui

---

(1) Cf. B. Roth, *ouvr. cité*, pp. 82-83.

l'avait été moins abondamment dans les ouvrages précédents, parce qu'ils traitaient de problèmes politiques plus généraux? Ou bien au contraire, après avoir défendu le royaume de Naples en une question quodlibétique, s'est-il élevé à des conceptions politiques plus vastes? Dans l'état actuel des documents, il est impossible de trancher.

Scholz (1), qui n'avait connu que le *Tractatus de Principatu temporali*, et encore par un seul manuscrit, en avait vu tout de suite les rapports possibles avec le *De Monarchia* de Dante et les avait signalés en une page que je cite, parce qu'elle est la découverte de François de Meyronnes comme écrivain politique :

> Wenn Dante 1. die Notwendigkeit der Monarchia, 2. die Rechtsmässigkeit des Romanum Imperium, 3. die Tatsache, dass der Kaiser, nicht der Papst der Monarcha mundi sei, nachgewiesen hatte, so entspricht dem hier der dreifache Beweis : 1. von der Einheit der *politia christiana*, 2. von der Notwendigkeit eines *primus princeps simpliciter*, und 3. dass der Papst dieser Monarcha sei. Die Beziehung auf Dante scheint mir unverkennbar. Dann ist aber diese Schrift nicht unwichtig für die Beantwortung der Frage nach der Tendenz und Abfassungszeit der *Monarchia*. Sie würde die Ansicht stützen können, nach der die Dantesche Abhandlung sich gegen die Politik Roberts von Neapel und Klemens V. oder Johannes XXII. in der Zeit um 1314 bis 1318 richtet (1). 1 Vgl. übrigens auch L. Chiappelli im Arch. stor. ital. Ser. V tome 43 (1909. 1), S. 237-256, dessen Datierung von Bonaini, Acta 233 ff. (M. G. Constit. IV 8 nr. 1253) freilich nicht haltbar ist.

Si l'on admet que les rapports entre le *De Monarchia* et le *Tractatus de Principatu temporali* soient indubitables, le second ne peut être, comme le dit Scholz, qu'une réponse au premier. En effet, la date de composition du *De Monarchia* si imprécise soit-elle (2), est de toute manière antérieure au *terminus a quo* de celle des ouvrages politiques de François de Meyronnes.

---

(1) Richard Scholz, *ouvr. cité*, t. I, p. 256.

(2) Les opinions les plus courantes optent pour 1300 ou un peu après, d'autres (Davidsohn, Foligno), pour 1313, date de la deuxième descente d'Henri VII en Italie. Ce n'est pas ici le lieu de discuter ces diverses hypothèses, qui appartiennent aux études plus strictement dantesques. Cf. E. J. J. Kocken, *Ter dateering van Dante's Monarchia*, publié par l'*Instituut voor middeleeuwische Geschiedenis der Keiser Karel Universiteit te Nijmegen*, 1 (1927), cité par Th. Silverstein, *On the genesis of De Monarchia*, II, 5, dans *Speculum*, XIII (July, 1938), pp. 327-349.

C'est par suite d'une mauvaise interprétation du texte qui vient d'être cité que Ch.-V. Langlois, dans sa notice de l'*Histoire littéraire*, a admis que l'on pût se demander si le *Tractatus de Principatu temporali* n'avait pas été sans influencer Dante quand il écrivit son *De Monarchia* (1). Quant à la date 1314-1318 proposée par Scholz, il a été montré pourquoi on doit lui préférer celle de 1324 ; d'ailleurs, personne ne soutient plus que Dante ait pu composer le *De Monarchia* à une époque aussi tardive.

Avant d'essayer de démontrer que François de Meyronnes voulait s'opposer aux théories de Dante, il importe de savoir s'il n'y aurait pas un autre écrivain contemporain du poète florentin qui aurait eu des positions politiques similaires, et aux écrits duquel François de Meyronnes aurait donc pu tout aussi bien répondre. Ce que Dante et lui-même proposent de très nouveau, d'original, c'est une monarchie *absolument* universelle. Il n'y a qu'un autre auteur chez qui se retrouve cette même monarchie : c'est Engelbert de Volkersdorf, élu abbé d'Admont en 1297 (2). Dans deux de ses ouvrages politiques, le *De Ortu et fine Romani Imperii* et le *De Regimine Principum*, il imagine un « Empereur intérieur à l'Église » (3). L'on n'a encore pu malheureusement étudier d'une façon suffisante les idées de cet auteur pour pouvoir dire nettement quelle monarchie il propose (4). En tout cas même si ses idées étaient connues de François de Meyronnes, celui-ci ne visait pas la monarchie universelle du seul Engelbert

---

(1) Probablement Ch.-V. Langlois a-t-il compris « Beziehung *auf* Dante » comme s'il y avait « Beziehung *zu* Dante ». Dans cette même notice, il a signalé les rapports possibles entre le *Tractatus de Principatu temporali* et la Question XI du *Quodlibet en 16 questions*, ce qui s'est révélé exact.

(2) Cf. Et. GILSON, *Dante et la Philosophie* (t. XXVIII des *Etudes de Philosophie médiévale* (1939), p. 165, n. 2.

(3) *Ibid.*

(4) Selon Wilhelm BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (Leipzig, 1938), p. 103, les ouvrages d'Engelbert d'Admont sur l'éducation des princes sont surtout des exercices scolaires, sans rien de personnel. Par contre, cet auteur souligne le ton selon lui mystique et prophétique du *De Ortu et fine Romani Imperii*, et cite d'autre part cette définition du prince donnée par le *De Regimine Principum, I : princeps, lex animata.* Dans le même ouvrage, p. 329, W. Berges date le *De Regimine Principum* de la fin de l'époque où Engelbert d'Admont poursuivait ses études à Padoue, tandis que le *Speculum Virtutum* aurait été composés au temps où il était abbé d'Admont (1297-1331).

d'Admont, qui ne semble pas assez en opposition avec la théocratie pontificale pour justifier ses attaques vigoureuses (1).

Si l'on examine maintenant le contenu même des œuvres des deux auteurs, il est bien évident que l'on doit se rallier à l'opinion de Scholz, tenant pour assurés les rapports entre les deux auteurs. Nous verrons dans la suite comment François de Meyronnes a repris l'univers dantesque pour en quelque sorte l'« ecclésiasticiser ». C'est bien en effet l'univers de Dante, mais avec un pape au lieu et place d'empereur, que l'on trouve dans le *Tractatus de Principatu temporali*, comme l'a déjà indiqué M. Étienne Gilson (2). La conception de la monarchie universelle, celle des pouvoirs du Monarque, la constitution d'une *politia christiana* englobant l'*humana civilitas*, bien d'autres points de détail encore se trouvent pareillement imaginés chez les deux auteurs. Et c'est ce qui m'a semblé constituer l'argument principal en faveur de l'hypothèse d'une reprise et d'une transformation par François de Meyronnes de la politique de Dante. Car il serait à peu près sans exemple, surtout dans la littérature du Moyen Age, où les auteurs se pillaient mutuellement sans vergogne, que l'on se trouvât en présence de deux univers sur certains points conçus pareillement, sur d'autres en opposition littérale, et que ceux qui auraient imaginé ces univers se fussent ignorés, ou même un tant soit peu négligés.

D'ailleurs ces deux auteurs suivent la même méthode. En effet, on peut constater que François de Meyronnes ne cite pas une seule fois les Décrétales. Ce n'est évidemment pas faute de les

---

(1) Otto von Gierke, *Les Théories politiques au Moyen Age*, éd. revue par Mayland et trad. de Jean de Pange (1914), et Ét. Gilson, *ouvr. cité*, citent le *De Ortu et fine Romani Imperii* d'Engelbert d'Admont d'après une éd. de 1553. Il existe à la Bibliothèque Nationale (M. 14529) une éd. du xviie siècle par Joachim Clutten, *De Origine progressuque S. Romani Imperii* (Offenbachii s. d.) ; ce commode petit ouvrage contient cinq autres textes sur la même question : 1°) André Alciati, *De Formula Romani Imperii* ; 2°) Dante, *De Monarchia* ; 3°) Radulphus de Colonna, *De Translatione Imperii* ; 4°) M. Jordan, *Chronica qualiter Romanum Imperium ad Germ. translatum fuit* ; 5°) Aen. Silv. Piccolomini, *De origine, progressu et auctoritate S. Romani Imperii*. — Selon O. von Gierke, *ouvr. cité*, il serait question de la monarchie universelle dans le *De Regimine principum* d'Engelbert d'Admont, VII, 32. Je n'ai pu trouver en France d'exemplaire de cet ouvrage, éd. J.-G.-Th. Huffnagl (Ratisbonne 1725).

(2) *Ouvr. cité*, p. 179, n. 2.

connaître, il en a même composé des commentaires qui relèvent plus du droit canonique que de la théologie. Il y faut donc voir un autre raison ; elle est donnée par Dante, qui, distinguant parmi ses adversaires, refuse de discuter avec les Décrétalistes, « ignorants et dépourvus de toute théologie ainsi que de toute philosophie » (1). Car « bien que » les Décrétales « grâce à leur autorité apostolique soient vénérables, l'on ne doit pas douter qu'il faille les placer après l'Écriture, qui est fondamentale » (2). Quand François de Meyronnes s'appuiera sur les *auctoritates*, auxquelles il attache une grosse importance (3), il ne citera que l'Ancien et le Nouveau Testaments, plus, comme Dante lui-même, quelques Pères et Aristote. Il est difficile d'imaginer que, même en matière politique, il ait nié l'autorité des Décrétales ; s'il en était ainsi, il est d'ailleurs à supposer qu'il l'eût dit explicitement, comme Dante l'a fait. Plus probablement est-ce pour répondre à celui-ci de façon plus serrée qu'il a employé les mêmes sortes d'arguments.

Ces derniers sont bien souvent les mêmes, parfois les termes en sont identiques. Mais ce qui frappe dans ces rencontres ce n'est pas leur existence même (ces arguments, souvent très usés, se trouvent appliqués à développer des idées semblables chez saint Augustin, Hugues de Saint-Victor, Gerhoh de Reichersberg, saint Thomas d'Aquin et beaucoup d'autres), c'est plutôt le nombre très élevé de ces rencontres. Il l'est bien plus entre le *De Monarchia* et les trois ouvrages politiques de François de Meyronnes, qu'entre ceux-ci et le *De Regimine Principum* de saint Thomas et Ptolémée de Lucques, pour prendre un ouvrage que notre philosophe a certainement connu. Ce n'est pas ici le lieu de relever toutes ces analogies. Au fur et à mesure que seront exposées les diverses conceptions de François de Meyronnes et celles, concordantes ou opposées, de Dante, le lecteur pourra être

---

(1) *De Monarchia*, L. III, ch. III. Je citerai toujours les ouvrages de Dante d'après l'édition de la Société dantesque : *Le opere di Dante, testo critico della società dantesca italiana, a cura di M. Barbi, E. G. Parodi, F. Pellegrini, E. Pistelli, P. Rajna, E. Rostagno, G. Vandelli*, 2 vol. (Florence, 1921) ; la *Divine Comédie* est au t. I, le *Banquet* et la *Monarchie* au t. II.

(2) *Ibid.*,

(3) Cf. *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III, trad. *infra*, p. 31.

mieux frappé des grandes ressemblances qui existent entre les ouvrages de ces deux auteurs.

Cependant cette réunion de similitudes, si nombreuses soient-elles, ne constitue pas un argument suffisant pour prouver d'une façon certaine que François de Meyronnes ait eu l'intention, en composant ses écrits, de répondre à Dante.Comme il a été dit plus haut, ce qui étaie le plus solidement cette hypothèse, ce sont les rapports intimes de l'univers dantesque avec celui du franciscain provençal. L'on objectera qu'il n'y a pas seulement chez Dante les idées auxquelles François de Meyronnes aurait répondu : « La théorie des peuples de maîtres et des peuples d'esclaves, l'idée que le fait crée le droit, que la victoire est un jugement de Dieu, qu'une civilisation supérieure impose ses devoirs et confère une mission qui justifie les conquêtes, enfin que le dévouement à la patrie légitime tous les actes qu'il inspire, tout cela se trouve dans la *Monarchie* » (1). Pourtant il semble difficilement contestable que les théories de Dante, considérées sous un certain angle, aient été reprises par le Docteur Illuminé (2), qui, en tant que théologien orthodoxe et partisan de la politique de Jean XXII et de Robert de Naples, leur a fait subir une certaine élaboration, afin de pouvoir transformer un univers politique dépendant directement de Dieu en un autre dont le pape serait le chef suprême. En un mot la « théocratie laïque » de Dante deviendra, dans les œuvres de François de Meyronnes, une « théocratie pontificale ». Et l'on peut employer sans paradoxe cette expression de théocratie laïque, car si Dante a bien laïcisé son univers en éliminant l'ingérence pontificale dans les affaires politiques, il n'en reste pas moins que cet univers est encore profondément religieux — plus même, pensait sans doute Dante —, il dépend bien de Dieu, et par conséquent peut à juste titre être considéré comme théocratique. Au contraire l'œuvre de François de Meyronnes consistera à restituer à ce dernier mot son sens le plus communément admis.

---

(1) E. JORDAN, *Dante et la théorie romaine de l'Empire*, dans la *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, t. XLV (1921), p. 354.

(2) Tel est le surnom par lequel François de Meyronnes est le plus communément désigné dans l'École. On rencontre également *Doctor acutus*, *Magister abstractionum*, etc.

II. — Nécessité de la monarchie universelle.

L'on sait comment Dante, au L. I de la *Monarchie*, s'est efforcé de démontrer la nécessité d'unir toute la société des hommes en une seule *humana civilitas* régie par un chef unique. Kern (1) divise les preuves accumulées pour démontrer cette nécessité en deux catégories : celles tirées de la logique pure, et celles s'appuyant sur l'expérience. En fait toutes se ramènent à l'*ordinatio ad unum* que Dante croit voir dans la nature et qu'il juge nécessaire dans les institutions humaines, qui doivent se conformer à l'ordre établi par cette nature. François de Meyronnes insiste autant, sinon plus, sur cet « ordonnancement à l'un » qui doit être universel. Ce n'était certes pas là chose nouvelle pour un philosophe du Moyen Age, même dans son application politique. Le fait nouveau, c'est que le monde dantesque et meyronnien soit véritablement universel. « L'œuvre de Dante a donc consisté sur ce point à reprendre les arguments principaux dont saint Thomas et Aristote s'étaient servis pour prouver qu'un seul chef est requis dans chaque communauté politique, mais en les appliquant à cette communauté politique universelle dont il réclamait l'existence : la société humaine » (2).

En effet, l'univers ainsi conçu est extrêmement large ; ce n'est pas seulement le Saint-Empire Romain-Germanique, ni même la seule Chrétienté. Pour Dante le monarque doit régner « dans les choses et sur les choses qui sont mesurées par le temps » (3). François de Meyronnes rejette la forme de cette définition, mais il en admet le fond : « Par choses temporelles on n'entend pas toutes celles qui sont mesurées par le temps ; car bien que les mouvements des corps supracélestes soient mesurés par le temps, il est clair que ces mouvements ne sont pas soumis à quelque prince temporel... Par choses temporelles on entend ici les biens

---

(1) Fritz KERN, *Humana Civilitas* (*Staat, Kirche und Kultur*), eine *Dante-Untersuchung* (Leipzig, 1913), dans *Mittelalterliche Studien*, I. Bd., 1. H., p. 35.

(2) Ét. GILSON, *ouvr. cité*, p. 174. Cette étude de M. Gilson réfute les thèses du P. MANDONNET, *Dante le théologien, introduction à l'intelligence de la vie, des oeuvres et de l'art de Dante Alighieri* (1935), qui tendaient à réduire en nombre de points les théories de Dante à un strict thomisme.

(3) *De Monarchia*, L. I, ch. III.

de la fortune, et, d'une façon générale, toutes les choses accordées par la justice distributive ou commutative des hommes » (1). D'où « *univers* est ici compris dans le sens de toute la terre habitée par les hommes.... Par *monarque* on entend le prince de toutes les choses corporelles sur toutes l'étendue de la terre » (2). Il est manifeste qu'il s'agit bien là de la terre tout entière, y compris les pays occupés par des états infidèles. Comme Dante, François de Meyronnes, s'il a eu en vue l'intérêt immédiat d'un parti, ne s'en est pas moins élevé à une conception de l'organisation du monde la plus vaste qui soit.

Avant de montrer qu'il faut que le monde politique soit ordonné à l'un, il s'agira pour le philosophe de démontrer que cela est bien, ce qui est acquis en vertu du principe aristotélicien selon lequel « les êtres ne veulent pas être mal disposés ». Puis, l'unité étant le bien, comme il est dit dans l'Écriture : « la multiplicité des princes de la terre est causée par ses péchés », il faudra en arriver à un prince unique et suprême. Les deux auteurs ont établi pareillement cette démonstration : « Et le Philosophe voyait cette raison quand il disait : *entia nolunt male disponi* ; *malum autem pluralitas principatuum* ; *unus ergo princeps* » (3). François de Meyronnes s'étend plus longuement : « Il est posé dans la *Métaphysique* que *les êtres* qui sont dans l'univers *ne veulent pas être mal disposés*, parce que tous désirent le bien ; et c'est pourquoi il est déduit ici que dans toute la nature il y a un seul prince de l'univers ; et cette proposition ne se soutient qu'en vertu de la règle d'après laquelle meilleure est la disposition de n'importe quelle multitude ayant un seul prince que si elle en avait plusieurs ; il s'ensuit que meilleure est la disposition de tous les hommes s'ils ont un seul prince que s'ils en ont plusieurs ; et cette raison est confirmée expressément dans la divine Écriture (*Prov.*, XXVIII) : *propter peccata terrae multi principes ejus*. D'où il ressort que la multiplicité des princes est la peine du péché, et par conséquent le mal ; et c'est pourquoi l'unité du prince, qui en est l'opposé, est ce qu'il y a de bien » (4). Et dans la *Quaestio de Subjectione*, quoiqu'il y suppose ad-

(1) *Tractatus de Principatu temporali*, II.
(2) *Ibid.*
(3) Dante, *De Monarchia*, L. I, ch. x.
(4) *Tractatus de Principatu temporali*, III.

mise la nécessité de la monarchie universelle, il croit devoir revenir une fois encore sur cette preuve : « Tous les philosophes ont été amenés par le droit naturel à établir un seul monarque suprême dans le monde entier, en vertu du principe *entia nolunt male disponi*. Mais cette affirmation ne sert à rien pour démontrer ce qui est ici proposé, à moins qu'elle ne s'appuie sur cette autre règle, à savoir que la disposition d'un ensemble quelconque est meilleure quand il se réduit à un seul prince, et donc, que, parce que les êtres de l'univers désirent être disposés le mieux possible, il convient de placer dans l'univers un seul prince suprême. Et cette raison admise par tous conclut manifestement... qu'il convient de placer dans l'univers un seul prince suprême » (1).

Dans l'aristotélisme, Dante avait puisé une autre preuve, basée sur l'unité de l'intellect possible telle qu'Averroës la concevait, et auquel il donne comme équivalent le genre humain ; de même qu'Averroës réclamait un être pour actualiser cet intellect possible, Dante (2) veut une société universelle pour le genre humain. Par cette habile transposition, il parvient à utiliser une proposition d'Averroës, sans pour cela tomber dans l'hétérodoxie des Averroïstes, ce dont Guido Vernani de Rimini l'accusera cependant plus tard dans son *De Reprobatione Monarchiae* (3). Bien que les écrits de François de Meyronnes fussent certainement antérieurs à cette réfutation (4), la position philosophique du Docteur scotiste était évidemment telle qu'elle ne lui permettait guère d'invoquer l'autorité du grand commentateur arabe. Cependant il n'est pas impossible de voir une allusion, sinon à l'argument lui-même de l'intellect possible, du moins à ses conclusions, dans ce raisonnement de la *Quaestio de Subjectione* (5) : « De même que l'univers entier est mieux dis-

---

(1) *Quaestio de Subjectione*, I, 1.

(2) *De Monarchia*, L. I, ch. III.

(3) Ed. Thomas KÄPPELI, *Der Dantegegner Guido Vernani O. P. von Rimini*, dans *Quellen und Forschungen... herausgegeben vom deutschen hist. Institut in Rom*, Bd. XXVIII (Rome et Leipzig, 1937-1938), pp. 127-128. Cette position de Dante à l'égard d'Averroës est celle exposée par B. NARDI, *Il Concetto dell' Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, dans *Saggi di filosofia dantesca*, VIII (Milan et Rome, 1930), et Ét. GILSON, *ouvr. cité*, pp. 168-172.

(4) Cf. Th. KÄPPELI, *ouvr. cité*, p. 117.

(5) I, 1.

posé lorsque tous ceux qui ont un pouvoir sont subordonnés à un seul... ainsi cette vie est mieux disposée si tous sont finalement réduits à un. Et ce principe est en rapport avec le jaspe, parce qu'il naît de la disposition du monde, de même que le jaspe est dit pierre universelle, parce qu'il est dit contenir en quelque sorte les propriétés des autres pierres ».

Continuant à utiliser la philosophie aristotélicienne, François de Meyronnes en arrive à préconiser une société extrêmement unie dans laquelle chaque individu n'existerait qu'en fonction de la collectivité. L'univers tout entier ne serait pas divisé en une série de petits organismes plus ou moins autonomes, mais en vertu du principe énoncé par Dante (1) : *pars ad totum se habet, sicut ad finem et optimum*, uni en une grande société régie par un chef unique : « L'ordre mutuel des parties de l'armée est à cause de toute l'armée au chef, de même que les parties sont à cause du tout ainsi qu'il est déclaré dans la *Métaphysique*. Et c'est pourquoi, puisque la fin de ceux qui sont à la fin est meilleure, meilleur est l'ordre des princes au chef que celui des princes de l'armée l'un à l'autre ; et donc si l'on pose plusieurs princes coordonnés entre eux et manquant de subordination envers un chef, ils n'ont pas la meilleure disposition possible. Mais il en est ainsi dans l'univers : s'il y a plusieurs princes sans monarque, ils peuvent avoir un ordre mutuel et être en connexion, s'ils sont bons ; mais ils ne sont pas en connexion avec le supérieur, qui est meilleur. Donc l'état de l'univers sous plusieurs princes ne peut être le meilleur. et par conséquent, il convient d'établir un seul monarque de l'univers, pour la meilleure disposition possible de celui-ci » (2). L'*humana civilitas*, comme dit Dante, l'*optima politia* du Docteur Illuminé, sera donc une collectivité organiquement très unie, avec en haut une seule tête qui permettra à chaque membre de réaliser sa fin, qui est le tout. Nous sommes là en présence d'une conception unitaire de la société très avancée, lourde de conséquences.

D'ailleurs nous ne sommes pas invités à en arriver là seulement par la philosophie naturelle, mais encore par l'exemple divin. Pour Dante, comme il y a « un moteur unique qui est Dieu »,

(1) *De Monarchia*, L. I, ch. VI.

(2) FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Tractatus de Principatu temporali*, III.

et comme « l'espèce humaine est disposée au mieux quand elle suit les traces du ciel », il importe qu'elle aussi « soit réglée par un moteur et une loi uniques (1) ». François de Meyronnes cite à ce propos l'autorité du Pseudo-Denys traitant de la hiérarchie céleste. Mais quand il parle de principat spirituel, il semble qu'il entende plutôt celui de l'Église Militante que celui de l'Église Triomphante « La meilleure disposition du principat temporel est celle qui est en conformité avec le principat spirituel... Pour la meilleure disposition du principat spirituel, il faut lui donner un premier prince unique ; donc il en est de même dans l'ordre du roi temporel, selon sa meilleure disposition possible » (2).

Quel est le meilleur moyen politique de parvenir à la fin propre de l'homme? la paix. « Il est manifeste que la paix universelle est la meilleure des choses qui soient ordonnées à notre béatitude » dit Dante (3), qui ajoute : « Le meilleur moyen de parvenir à l'objet propre du genre humain est la paix universelle » (4). De même pour François de Meyronnes « le but de tous nos biens est la paix » (5). Or cette paix s'est-elle déjà réalisée ? une fois, lors de la naissance du Christ,et précisément quand un monarque unique régnait sur l'univers : «Nous ne trouvons le monde partout en paix que sous Auguste, une monarchie parfaite existant alors » (6). Dante avait d'ailleurs utilisé cette preuve avant même qu'il composât son *De Monarchia* : *E pero che nel la sua* (del Figliuol di Dio) *venuta nel mondo, no solamente lo cielo, ma la terra convenia essere in ottima disposizione* (7). François de Meyronnes rejettera la proposition contenant cet exemple : « Au temps de la naissance du Christ, l'univers fût dans la meilleure disposition.... mais à la naissance du Christ, il y eut un seul monarque dans

---

(1) *De Monarchia*, L. I, ch. VIII.

(2) *Tractatus de Principatu temporali*, III.

(3) *De Monarchia*, L. I, ch. IV.

(4) *Ibid.*, ch. IV.

(5) *Commentaire sur la « Cité de Dieu »*, L. IX, passage cité en note dans le *Tractatus de Principatu temporali*, I. Dans la même note, François de Meyronnes donne d'après saint Augustin (*Cité de Dieu*, I, 15), cette définition de la société : « Civitas est concors hominum multitudo. » Cité également par G. VERNANI, *De Reprobatione Monarchiae*, I, p. 125 de l'éd. cit. *supra*.

(6) DANTE, *De Monarchia*, L. I, ch. XVI.

(7) *Banquet*, IV, 5.

le monde entier, qui n'était soumis temporellement à personne, à savoir César Auguste » (1). Mais ce sera parce que l'*unus monarcha* qu'elle suppose doit être *nulli... temporaliter subjectus*. Les conclusions restent valables en ce qui concerne le monarque unique.

En faisant table rase de toute fin spirituelle de l'humanité, de tout principe philosophique, de tout exemple voulu par Dieu on peut encore démontrer la nécessité de la monarchie universelle par la pratique de la politique. « Il ne peut y avoir de poison tel que celui de la division » (2), celle-ci est le pire de tous les maux, surtout dans un État : *omne regnum in seipsum divisum desolabitur* (3). A plus forte raison, dans un groupe d'États. Dante est particulièrement abondant en exemples d'organismes qui réclament un chef suprême pour éviter cette division. En venant à la politique, il constate qu'« entre deux princes dont l'un est très peu soumis à l'autre, il est évident qu'un litige peut s'élever, soit par leur propre faute, soit par celle de leurs sujets ; il convient donc qu'il y ait un juge entre de tels princes... Il faudra par conséquent en arriver à un premier juge suprême... et celui-ci sera le Monarque ou Empereur » (4). François de Meyronnes raisonne de façon exactement semblable pour demander une tête au corps des nombreux souverains : « Pour la même raison que plusieurs simples particuliers, dans la multitude des hommes ont besoin d'un prince les réglant et les jugeant, il est visible qu'aucune pluralité, si petite soit-elle, ne peut demeurer en paix sans une tête ; et pour la même raison les nombreux princes temporels ont besoin d'un roi les conciliant et les réglant, car des dissensions peuvent s'élever entre les princes temporels tout aussi bien qu'entre les simples particuliers... Ainsi l'on doit en venir à un monarque unique qui ne puisse se disputer avec lui-même » (5).

---

(1) *Tractatus de Principatu temporali*, I.

(2) François de Meyronnes, *Quaestio de Subjectione*, I, 2.

(3) *Mathieu*, XII, 25 ; cité par Dante, *De Monarchia*, L. I, ch. v et par François de Meyronnes, *Quaestio de Subjectione*, I, 2.

(4) *De Monarchia*, L. I, ch. x.

(5) *Tractatus de Principatu temporali*, III ; il y a une grande ressemblance avec les termes mêmes employés par Dante, *De Monarchia*, L. I, ch. v : « Quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi ».

Toute cette argumentation, basée sur des exemples qui montrent la nécessité de l'unité pour obtenir la concorde, n'est en somme que l'illustration de ce qui a été dit précédemment de la paix universelle et du seul moyen d'y parvenir, que Dante condense dans la formule : « Toute concorde dépend de l'unité » (1).

François de Meyronnes n'est pas sans avoir eu quelque vertige de la vision de cette immense organisation politique de l'univers. Le potentat qui la dirigera pourrait bien être tenté d'user tyranniquement de sa domination universelle : « Le fait qu'il y ait un seul monarque est toujours mieux ; cependant à cause de la malice des princes il peut arriver pire, lorsqu'ils veulent abuser de la grandeur du pouvoir et gouverner leurs sujets sans indulgence ni douceur, ce dont le grand roi Artaxerxès et Assuérus faisaient l'opposé » (2). En dépit de cette crainte, François de Meyronnes préfère le risque de la tyrannie à celui de l'anarchie engendrée par la multiplicité des souverains. Mais pourra-t-il, comme Dante, admettre un prince strictement temporel qui ne soit soumis à personne ? C'est ce qui va être examiné.

III. — **Soumission du temporel au spirituel.**

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer la doctrine des deux fins de l'homme, telle que Dante l'a imaginée (3). D'autres l'ont fait mieux que je ne le saurais, en des études consacrées à la *Monarchie* (4). Qu'il suffise de rappeler que Dante évitait l'assujétissement de l'Empereur au Souverain Pontife en créant, par la distinction des deux fins de l'homme, une double hiérarchie de part et d'autre ordonnée à Dieu, mais sans dépendance de l'une à l'autre. Cependant, une réserve a été formulée par Dante concernant cette démarcation entre les deux principats du pape et de l'Empereur : « La vérité de cette dernière question ne doit pas être entendue si strictement, que le Prince romain ne soit

---

(1) *De Monarchia,* L. I, ch. xv.

(2) *Tractatus de Principatu temporali,* III.

(3) Et aussi ENGELBERT D'ADMONT, *De Ortu et fine Romani Imperii*, ch. XVII ; cf. Ét. GILSON, *ouvr. cité,* p. 192, n. 1.

(4) Cf. F. KERN, *ouvr. cité*, p. 18, qui parle à ce propos de deux sphères ; Ét. GILSON, *ouvr. cité,* pp. 167-172 et 190-200.

en rien soumis au Pontife romain, puisque cette félicité mortelle est d'une certaine manière ordonnée à la félicité immortelle. Que César témoigne donc à Pierre cette révérence qu'un premier-né témoigne à son père, afin qu'illuminé par la lumière de la grâce paternelle, il irradie avec plus de force le globe terrestre, auquel il a été préposé par Celui-là seul qui gouverne tout, les choses spirituelles et temporelles » (1). Selon l'interprétation qui sera donnée à cette phrase on pourra approuver ou non l'hypothèse, que j'émets comme possible, selon laquelle en nombre d'endroits François de Meyronnes aurait voulu s'opposer à la hiérarchie temporelle et spirituelle de Dante, principalement par la distinction entre les ordres d'éminence et de dépendance. D'aucuns pourraient objecter que saint Thomas, avec sa doctrine du « pouvoir indirect », pourrait être l'adversaire visé par François de Meyronnes ; c'est peu probable, car sur ce point, la doctrine thomiste aboutissait en fait au même résultat que celle du Docteur Illuminé. Certes la réfutation de la théorie dantesque de la double béatitude n'est pas élaborée tout d'une pièce, ni littéralement. Il n'empêche qu'il semble bien que ce soit à cette doctrine que celle de François de Meyronnes se soit opposée, car cette dernière fait souvent des distinctions qui n'ont guère pour correspondantes que celles de Dante.

Et tout d'abord notre philosophe va s'efforcer de démontrer qu'il n'y a qu'une fin de l'homme, contre ceux qui prétendent que les choses temporelles ont une fin propre. C'est à dire sinon contre Dante lui-même, à tout le moins contre tous ceux qui auraient professé une doctrine telle que celle-ci : « L'homme a besoin de deux directions, selon une double fin ; à savoir du Souverain Pontife, pour conduire le genre humain, selon la Révélation, à la vie éternelle ; et de l'Empereur, pour l'amener, selon les exemples philosophiques, à la félicité temporelle » (2). Cette position est ainsi présentée par François de Meyronnes : « Certains, cependant, ne veulent pas admettre que les choses tempo-

(1) Derniers mots du *De Monarchia*, L. III, ch. XVI, trad. GILSON, *ouvr. cité*, p. 185. Certains en ont déduit que Dante se serait contredit (H. Kelsen), ou encore que toute sa doctrine politique serait en conformité avec celle admise par l'Église (J. Rivière, G. Manacorda).

(2) DANTE, *De Monarchia*, L. III, ch. XVI.

relles soient subordonnées aux spirituelles comme à leur fin » (1). Tout de suite, il se fait le héraut de la doctrine opposée : « Ceux-ci, en même temps qu'ils veulent fuir la raison, pèchent contre la foi, parce que la foi catholique tient que les biens temporels nous sont donnés à cause des spirituels, grâce auxquels nous atteignons les éternels » (2). Ainsi donc toute doctrine dans laquelle ce qui est temporel ne serait pas exclusivement ordonné au spirituel, et donc celle de la double béatitude, est considérée comme hérétique. Sans doute, la réfutation de Guido Vernani de Rimini (3) sera plus littérale. La position de François de Meyronnes n'en est pas moins nettement en faveur d'une fin unique : « Tout l'ordre et la faculté des choses temporelles sont ordonnés à l'ordre et à la faculté des spirituelles comme à leur fin, puisque selon l'Apôtre et Augustin les biens corporels sont ordonnés aux spirituels (4) ».

Puisqu'il n'y a qu'une fin, il est évident que le temporel sera soumis au spirituel. C'est ce que François de Meyronnes démontre longuement. Mais Dante, avons-nous vu, en dépit de sa *duplex finis*, reconnaît sinon une soumission, du moins une certaine « illumination » de l'empereur par le pape. S'agit-il ici d'une illumination d'« ordre d'éminence »? Cette interprétation est défendable, surtout si l'on considère les termes de Dante : *reverentia... qua primogenitus filius debet uti ad patrem* (5). Peut-être faut-il voir là l'origine de la distinction entre l'*ordo eminentiae* et l'*ordo dependentiae* sur laquelle François de Meyronnes insiste pour montrer qu'aussi bien l'un que l'autre de ces ordres implique soumission du temporel au spirituel. S'il en était bien ainsi, notre philosophe, après avoir combattu Dante dans les prémisses mêmes de son raisonnement, l'aurait poursuivi jusque dans les conséquences, qu'il déclare autres. Voici le texte où il introduit cette distinction des ordres : « Et cette nécessité provenant de la volonté divine découle de l'ordre mutuel qu'ont les choses temporelles et spirituelles. L'on doit comprendre que dans la divine Écriture on trouve un ordre double (*ordo duplex*). Le premier

---

(1) *Tractatus de Principatu temporali*, V.

(2) *Ibid.*

(3) *De Reprobatione Monarchiae, éd. cit.*, pp. 125-126.

(4) *Tractatus de Principatu Temporali*, IV.

(5) *De Monarchia*, L. III, ch. XVI.

est l'ordre d'éminence, dont l'Apôtre Paul dit (I *Cor.*, XV) : *unusquisque in ordine suo consurget* ; il parle ici de l'ordre de perfection, citant cet exemple : *alia claritas solis*, etc. ; *stella differt a stella in claritate solis* ; *sic et resurrectio mortuorum*. Le second ordre est celui de dépendance, selon lequel une chose est [dépendante] de l'autre (*una res est ab alia*), de même que dans le premier ordre une chose est au-dessus de l'autre (*supra aliam*) ; au sujet de cet ordre on peut citer ceci (*Job*, XXXVIII) : *numquid nosti ordinem caeli, et pones rationem ejus in terra*, de la même façon qu'une sphère est mue par une autre » ([1]).

Il va montrer que la soumission est de rigueur dans un ordre comme dans l'autre : « Et d'abord il faut démontrer la proposition selon l'ordre d'éminence, et secondement selon l'ordre de dépendance » ([2]). Ce qu'il fait par des arguments scolastiques que nous retrouverons plus loin. Il en emploie également un autre, qui tend à démontrer que les biens ont un ordre d'éminence et un ordre de dépendance concordants. Étant admis que *bien* et *fin* sont une seule et même chose. il établit une hérarchie des biens selon l'ordre d'éminence ([3]) :

Bona supra nos
transcendants notre nature :
vertus théologiques, dons du saint Esprit
|
Bona infra nos
intérieurs : vertus et actes méritoires
comme la science, la sagesse, la justice.
|
Bona circa nos
beauté, santé, force.
|
Bona extra nos
biens de la fortune, c'est-à-dire extérieurs :
richesse, honneurs.

Cette hiérarchie est vraie également selon l'ordre de dépendance, car les « biens de la fortune sont à cause des biens du

(1) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

corps... les biens du corps sont à cause des biens intérieurs... les biens de l'âme sont ordonnés à la gloire... laquelle est un don spirituel » [1].

Notre philosophe ne parle pas seulement de deux sphères dont l'une est mue par l'autre. Il emploie aussi l'exemple du microcosme illustré par Bernard Silvestre [2], dans lequel il distingue deux portions : « Comme l'on dit que l'homme est un monde en miniature ou un microcosme, la disposition de l'homme est meilleure si la portion inférieure de la raison est soumise à la supérieure que si elle ne lui est pas soumise ; et donc comme dans l'univers les choses spirituelles tiennent lieu de portion supérieure, les temporelles d'inférieure, la disposition de l'univers est meilleure quand les temporelles sont soumises et assujéties aux spirituelles » [3]. Le même argument se retrouve dans le *Tractatus de Principatu regni Siciliae* [4] et il y reviendra dans la *Quaestio de Subjectione* [5] : « Ces deux portions sont comme deux royaumes dans notre âme, ou comme deux parties d'un même royaume, selon saint Anselme (*De conceptu virginali*) ».

Ayant montré que les biens temporels sont à cause des spirituels, et donc que ceux-ci sont la fin des premiers, « puisque », comme il a été dit, « fin et bien sont la même chose » [6], François de Meyronnes va évidemment en déduire que le prince des choses temporelles doit être soumis à celui des spirituelles : Quand deux pouvoirs sont ainsi établis de façon que l'un soit ordonné à l'autre comme à sa fin, celui qui gouverne dans le pouvoir qui est la fin elle-même, gouverne aussi dans le pouvoir qui est ordonné à la fin » [7]. Et il corrobore ce raisonnement par divers exemples : le *princeps frenorum* est soumis au *princeps equorum* [8], le chef de la cavalerie au chef de l'armée [9] ; les corps

(1) *Ibid.*

(2) Cf. la thèse de M. VERNET, *École nationale des Chartes, Positions des Thèses* (1937).

(3) *Tractatus de Principatu temporali*, VIII.

(4) III.

(5) I, 4.

(6) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.

(7) *Tractatus de Principatu temporali*, IV.

(8) *Ibid.*; *Quaestio de Subjectione*, I, 8 ; *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.

(9) *Ibid.*; *Quaestio de Subjectione*, I, 8 ; *Tractatus de Principatu temporali*, V.

animés sont à cause de l'âme, dont les membres doivent de même être soumis à la raison (1) ; le prince de l'Église Militante est soumis à celui de l'Église Triomphante (2) ; « les femmes sont à cause des hommes, car on lit dans la Genèse que la femme est créée pour l'aide de l'homme » (3) ; de même que les brutes sont à cause de l'homme comme à cause de leur propre fin, il convient que celui qui a autorité sur les hommes ait autorité sur les brutes (4).

Cependant d'aucuns prétendent « que le prince des choses temporelles doit être soumis à celui des spirtuelles dans celles-ci, non cependant dans les choses temporelles » (5). Ici ce n'est pas à Dante que François de Meyronnes s'en prend. C'est à tous les pamphlétaires au service des empereurs qu'il fait allusion, à ceux qui voulaient confiner le pape dans un rôle purement spirituel (6). Puisque ces adversaires admettent dans une certaine mesure l'assujétissement du prince temporel au prince spirituel, François de Meyronnes leur déclare que cette sujétion doit avoir lieu « en ce en quoi il est ordonné au prince spirituel comme à sa fin » (7). Le prince des choses spirituelles ayant autorité sur celui des temporelles au moins dans ce qui est spirituel, il a aussi autorité sur ce sur quoi le prince des temporelles a autorité ; donc il exerce celle-ci sur les choses temporelles, et sur le prince de ces dernières dans les deux domaines, temporel et spirituel (8).Et d'ailleurs, il précise qu'il est erroné de parler d'une sujétion du prince temporel dans le domaine spirituel, car il n'a aucun principat dans ce domaine ; le prince temporel ne peut

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.* et *Tractatus de Principatu regni Siciliae,* III.

(3) *Ibid.*

(4) *Quaestio de Subjectione,* I, 8.

(5) François de Meyronnes, *Tractatus de Principatu temporali,* V.

(6) Cependant parmi ces adversaires, l'Anonyme d'York en plein xiie siècle, attribuait au roi une totale indépendance et une certaine autorité au spiirituel, du fait qu'il est qualifié de *sanctus* dans la Bible. Les opuscules de ce précurseur de Wiclef ont été édités par H. Böhmer, *Kirche und Staat in England...*, et *Mon. Germ., Libelli de Lite,* t. III, pp. 469 sq. Dans son article *Der fragliche Anonymus von York* (*Historisches Jahrbuch,* t. 55 (1935), pp. 251-276), Ph. Funk met en question l'existence même d'*un* Anonyme d'York.

(7) *Tractatus de Principatu temporali,* V.

(8) *Ibid.*, VI ; *Quaestio de Subjectione,* I, 3 ; *Tractatus de Principatu regni Siciliae,* III.

être soumis au prince spirituel que dans le domaine temporel, le seul où il ait quelque autorité (1).

D'autres preuves viennent encore montrer la nécessité de la soumission au prince spirituel, et, de plus, qu'il n'y a pas de démarcation de pouvoir d'un domaine à l'autre, comme le veulent les Légistes ; ceux-ci en effet, s'appuyant sur le principe admis en droit canonique et tiré de saint Paul : *nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus*, veulent établir une nette séparation des pouvoirs du pape et du chef d'État séculier (2). Le Docteur Illuminé montre qu'étant donné que le spirituel est supérieur au temporel, il importe que celui-ci soit soumis à celui-là, ce qui revient à la soumission d'ordre d'éminence. De nombreux exemples viennent confirmer son assertion. Les animaux, même s'ils étaient organisés politiquement, seraient soumis sans nul doute aux hommes (3) ; le *princeps armigerorum* est évidemment dans l'obédience du *princeps militum* (4) ; les archevêques ont autorité sur les évêques, qui ont eux-mêmes autorité sur les prêtres, etc. (5) ; le principat des forces de l'âme sensitive est soumis à celui des forces de l'intellective (6). Enfin, en opposition directe à Dante, il ajoute : « Celui qui a autorité sur l'architecture doit avoir autorité sur tous ceux qui commandent dans les disciplines inférieures » (7). D'ailleurs selon le Pseudo-Denys la hiérarchie céleste est soumise à la hiérarchie supracéleste (8).

François de Meyronnes énonce encore d'une autre façon la proposition qu'il soutient : « Le prince des choses spirituelles gouverne son principat selon la loi divine, s'il est bon ; et le prince des temporelles selon la loi humaine ». Donc « le prince

---

(1) *Tractatus de Principatu temporali*, V ; le *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III, réfute la même théorie de la soumission dans le seul domaine spirituel.

(2) *Tractatus de Spiritu temporali*, IV, et *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.

(3) *Tractatus de Principatu temporali*, IV.

(4) *Ibid.*

(5) *Quaestio de Subjectione*, I, 3.

(6) *Tractatus de Principatu temporali*, IV et VIII.

(7) *Quaestio de Subjectione*, I, 3 ; *De Monarchia*, L. III, ch. IV : « Isti vero, ad quos erit tota disputatio sequens, asserentes auctoritatem Imperii ab auctoritate Ecclesie dependere, velut artifex inferior dependet ab architecto... ».

(8) *Tractatus de Principatu temporali*, IV.

des choses temporelles doit être soumis à celui des spirituelles » (1). Le théologien développe ce qu'il entend par lois divine et humaine ; il y a deux sagesses : l'une est la Foi, c'est celle qui est la règle de conduite du *princeps spiritualium* ; l'autre est la sagesse politique, la seule dont puisse s'aider le *princeps temporalium* ; comme elle est insuffisante, il faut qu'elle soit aidée par la Foi, donc par celui qui gouverne selon celle-ci. De même il y a deux justices : la *justitia legalis divina* et la *justitia legalis politica* (2) ; par cette distinction François de Meyronnes a fort habilement disloqué l'argumentation de Dante déclarant que seul l'Empire universel, tel qu'il le conçoit, peut assurer une *justitia potissima* (3). Il y a aussi deux sortes de vertus : les vertus théologiques et les vertus politiques ; or, ces dernières « sont informes à moins qu'elles ne soient soumises aux vertus théologiques ; de même le principat des choses temporelles est informe, à moins qu'il ne soit soumis au prince des spirituelles » (4).

Voici encore quelques arguments mineurs. Ainsi la disposition de l'homme est meilleure quand il est éveillé que pendant son sommeil, parce qu'en ce dernier cas, il est la proie des apparences formées par l'imagination. Or les biens temporels consistent plus en apparence qu'en existence réelle, donc ils doivent être soumis à la raison (5). A cette raison qui règle et qui illumine on peut comparer le pouvoir spirituel, qui doit donc avoir une autorité aussi étendue (6).

« Cependant, en théologie, les autorités ont plus d'importance que les raisons » (7). Aussi François de Meyronnes ne se fait-il pas faute d'user de l'Écriture, et surtout de réfuter les arguments que ses adversaires y avaient puisés. *Non prius quod spirituale est* ; *sed quod animale, deinde quod spirituale*, avait écrit saint Paul (II *Cor.*, XV, 46). Certes, répond François de Meyronnes ; mais il s'agit là d'une priorité dans le temps, donc dans un autre ordre que celui dont il est ici question. Ainsi l'animal a précédé

(1) *Ibid.*, IV.
(2) *Ibid.*, IV, et *Quaestio de Subjectione*, I. 9.
(3) *De Monarchia*, L. I, ch. XI.
(4) *Tractatus de Principatu temporali*, IV.
(5) *Ibid.*, VIII.
(6) *Ibid.*
(7) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.

l'homme dans l'ordre de la création ; il lui est pourtant soumis (1).

Dans son exégèse de saint Paul, *Rom.*, VII, où il est question du combat intérieur de l'homme, la voie suivie est toute différente. Loin d'éluder le sens littéral du texte, il compare ce qui est spirituel à l'homme intérieur, ce qui est temporel à l'homme extérieur : « Les choses temporelles sont des biens extérieurs, de même que les spirituelles sont dites biens intérieurs » (2). Donc les premières doivent être soumises aux seondes.

On peut encore soutenir le parallélisme de Dante et de François de Meyronnes sur cette question par ce qu'eux-mêmes dédéclarent des buts qu'ils poursuivent :

Dante, *De Monarchia*, L. III, ch. I :	François de Meyronnes, *Quaestio de Subjectione*, Incipit :
... Utrum auctoritas Monarche Romani, qui de jure Monarcha mundi est, ut in secundo libro probatum est, immediate a Deo dependeat ; an ab aliquo Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo, qui vere est claviger regni celorum.	Utrum ille qui principatur secundum jurisdictionem universalem tamquam Monarcha deceat de jure naturali subjacere se illi qui principatur secundum plenitudinem potestatis in spiritualibus quoad omnia que dicitur Ierarcha.

Le Docteur Illuminé répond nettement que l'empereur doit être strictement soumis au pape, tandis que Dante ne concède qu'un respect filial. Nous allons maintenant examiner comment François de Meyronnes, après avoir admis tout à la fois la nécessité d'un monarque universel et celle de la soumission au pape, va pouvoir se dégager de cette position.

IV. — Le Pape-Hiérarque de François de Meyronnes opposé à l'Empereur-Monarque de Dante.

Dante s'étant efforcé de démontrer (3) que l'Empereur devait être le Monarque universel qu'il concevait, François de Mey-

(1) *Tractatus de Principatu temporali*, V.

(2) *Quaestio de Subjectione*, I ; cf. également *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.

(3) Principalement au L. II de la *Monarchie*, mais François de Meyronnes préfère généralement s'en prendre aux arguments du L. III, car il emploie peu d'exemples puisés dans l'Histoire romaine.

ronnes s'efforcera de ruiner ce point de vue et de montrer que seul le pape a droit à la monarchie universelle. Tout de suite, naturellement, se pose la question, capitale pour l'origine des pouvoirs temporels du pape et de l'empereur, de la fameuse donation apocryphe de Constantin, dont les deux adversaires ne mettent ni l'un ni l'autre en doute l'authenticité. D'ailleurs cela aurait-il pu se faire sérieusement à cette époque? Peut-être : « Un de ses disciples (d'Arnaud de Brescia), Wetzel, écrira à Frédéric Barberousse que la donation de Constantin, cette fable hérétique, est tellement décriée dans Rome que les bonnes femmes même n'y croient plus. Ceci est une des rares attaques qui se soient produites au Moyen Age contre l'authenticité du célèbre apocryphe » (1). Encore émanait-elle de personnages fort peu versés dans la théologie et l'histoire (2). Dante, lui, avait pris l'apocryphe au sens littéral, et en avait conclu que le pouvoir temporel des papes dérivait de celui des empereurs par cette donation, source de tant de maux :

Ahi Costantin, di quanto mal fu matre
Non la tua conversion, ma quella dote,
Che da te prese il primo ricco Patre ! (3)

Exclamation qui se retrouve dans la *Monarchie* (4) : « O peuple heureux, o Italie glorieuse, si celui qui affaiblit ton Empire n'était jamais né, ou que sa pieuse intention ne l'eût jamais trompé ! » Cette apostrophe de gibelin ne l'empêche pas de réfuter sérieusement l'opinion de ceux qui prétendent que par cette donation il y a eu transfert de l'Empire à la Papauté, et que donc nul ne peut juridiquement être en possession de l'Empire romain autrement que par l'Église. Pour lui cela n'a pas de sens, car « Constantin ne pouvait aliéner la dignité de l'Empire, ni l'Église

---

(1) E. Jordan, *art. cité*, suite dans la *Revue historique de Droit français et étranger*, t. XLVI (1922), p. 218.

(2) Cependant, dès 998, Othon III aurait émis des doutes sur l'authenticité de la donation. Cf. *La donation de Constantin.... par Laurent Valla* (xve siècle), trad. et introd. par Alcide Bonneau (Paris et Lisieux, 1879), pp. lxxii-lxxvii, où il est question de l'opinion de Wetzel et de Dante sur la donation, et *Laurentii Vallae De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, éd. W. Schwahn (Leipzig 1928) ; compte rendu par E. Jordan, *Revue historique*, t. 165 (1930), pp. 167-168.

(3) *Enfer*, XIX, 115-117.

(4) Derniers mots du L. II, ch. xii.

la recevoir » (1). En effet, l'Empire étant établi pour l'unification du genre humain, il n'a nul droit de se déposséder.

François de Meyronnes riposte en adoptant une position qui présentait les faits et les conséquences de la donation sous un tout autre aspect : « Déjà Innocent IV... avait enseigné... que l'Empire appartient au pape non par la donation, mais par la restitution de Constantin, dont le pouvoir n'était devenu légitime qu'après qu'il l'avait reçu du vicaire et de l'héritier du Christ » (2). C'est en effet sur ce principe que va s'appuyer notre théocrate : « Constantin ne se soumit pas de droit, car il était déjà [ainsi] soumis, mais il reconnut seulement en fait sa soumission, quand il comprit par la Foi quel était l'ordre des biens temporels par rapport aux spirituels, de même qu'il se soumit à Dieu, dont il n'avait pas reconnu le pouvoir auparavant, quoiqu'il lui fût [déjà] soumis de droit » (3). Dans la *Quaestio de Subjectione* (4) il ajoutera même que la donation véritable se réduit à la « pompe royale ». Par ailleurs, il admet dans une certaine mesure, sinon une succession, du moins une certaine analogie entre l'Église romaine et la Cité romaine : parce que la cité de Rome (*civitas romana*) était à la tête des autres cités, de même le prince du peuple romain était à la tête des autres cités. Ainsi comme l'église romaine est la maîtresse et la mère des autres églises, de même le prince de l'église romaine est le père et le maître des autres églises » (5).

L'acte de Constantin n'est qu'un exemple, illustre mais non unique, de toutes ces donations que l'Église reçut plus tard ; il n'a d'intérêt spécial qu'en tant qu'il intéresse l'Empire. Mais en ce qui concerne tous ces domaines temporels qui furent donnés à l'Église, le pouvoir de celle-ci dérive-t-il uniquement de l'acte de donation ? Dante répond d'une façon extrême, en disant que ces biens n'ont été donnés à l'Église qu'en vue du soulagement des pauvres. *Bene data et male posessa sunt* (6), ajoute-t-il, poussé par son horreur de la cupidité de certains papes.

---

(1) *De Monarchia*, L. III, ch. x.
(2) E. Jordan, *art. cité*, pp. 372-372.
(3) *Tractatus de Principatu temporali*, V.
(4) I, 12.
(5) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.
(6) *De Monarchia*, L. II, ch. xii.

Pour François de Meyronnes, ce sont des donations *de facto*, non *de jure*, ainsi qu'il a été dit dans le cas particulier de Constantin. Il s'agit bien là d'une sorte de restitution selon le principe d'Innocent IV, semblable à celles que font les particuliers quand « des choses sont données aux rois dans leurs propres royaumes par leurs sujets » (1). Et pour employer une comparaison tentante à cette époque de droit féodal, l'« Église a reçu des biens temporels en tant que domaine propre, non comme domaine utile, qu'elle avait toujours eu, de même que les princes supérieurs quand ils reçoivent les propriétés de princes inférieurs, comme les comtés sont inféodés (*devoluuntur*) aux royaumes » (2). Ce qui est exactement le contraire de ce que Dante affirme : « Le vicaire de Dieu pouvait recevoir (une donation) non en tant que possesseur, mais comme dispensateur des revenus au profit de l'Église et des pauvres du Christ » (3).

Continuant à étudier les rapports des pouvoirs temporel et spirituel, et plus spécialement du Sacerdoce et de l'Empire, François de Meyronnes constate que le prince spirituel a transféré le principat temporel de nation en nation. Or, « nul ne peut transférer le pouvoir, à moins qu'il ne puisse le conférer effectivement » (4). L'origine du pouvoir temporel de l'Empire est donc bien dans l'Église. Et si l'Empire romain est supérieur à tout autre pouvoir, c'est qu'il ne tire pas seulement son origine du consentement du peuple, mais d'un pouvoir supérieur, celui du vicaire du Christ, et donc ce dernier pouvoir sera la source du sien (5). Dante affirmant à plusieurs reprises que l'empereur est de droit le Monarque, François de Meyronnes lui répond (6) que ce Monarque, qu'il dit être de droit, est en tout cas confirmé dans ses pouvoirs par le pape, et qu'il ne gouverne que par le

---

(1) *Quaestio de Subjectione*, I, 12. Dans ce même passage François de Meyronnes va jusqu'à affirmer que la primitive Église eut autorité non seulement au spirituel mais aussi au temporel.

(2) *Tractatus de Principatu temporali*, V.

(3) *De Monarchia*, L. III, ch. x.

(4) *Tractatus de Principatu temporali*, IV.

(5) C'est ainsi, du moins je le pense, qu'il faut interpréter la *Quaestio de Subjectione*, II, 2, où l'Empire n'étant pas nettement opposé à la Papauté, on voit difficilement de la précellence duquel des deux François de Meyronnes veut parler.

(6) L'opposition à Dante semble patente dans les mots : « Ecclesia confirmat *illum qui dicitur jure monarcha* » (*Quaestio de Subjectione*, I, 12).

consentement de celui-ci à son élection. D'aucuns cependant prétendent que la confirmation de l'élection par le pape (*in fieri*) n'entraine nullement autorité sur l'Empire par la suite (*in facto*). « Mais ceci est ridicule » (1), répond François de Meyronnes, qui développe cette idée que le pape ne peut donner que ce qu'il a, donc qu'il a un pouvoir temporel, il l'a même « suréminemment ». D'ailleurs, un législateur qui établit une loi peut bien la suspendre ou la révoquer. Enfin, il réfute une subtile distinction selon laquelle le pape aurait autorité non sur l'Empire lui-même mais seulement sur la dignité impériale ; mais l'empereur n'est à la tête de l'Empire que grâce à cette dignité impériale (2).

Nous avons vu au chapitre précédent la soumission qui devait nécessairement exister de la part d'un prince temporel à l'égard du prince spirituel, et ce qui vient d'être dit représente autant de « signes manifestes de la domination et du pouvoir (*dominii et principatus*) qu'a le Hiérarque de l'Église sur le Prince des choses terrestres (*princeps terrenorum*) » (3). Ce dernier, qui gouverne *tanquam monarcha*, doit être soumis à ce qui est la source de son pouvoir, c'est-à-dire à l'autorité du pape ou Hiérarque. Mais alors, que devient la monarchie universelle dont la nécessité a été si longuement prouvée? Il est impossible que l'Empereur, qui doit être soumis au pape, soit le Monarque universel, sans quoi l'on aboutirait à une « diarchie ». Il y aurait à la tête du monde une sorte de duumvirat qui ne pourrait avoir du bon, puisque l'un des duumvirs aurait, dans le système meyronnien, la source même de son pouvoir dans son collègue et que ce dernier exercerait une continuelle autorité sur lui. Ce système serait donc la proie d'une contradiction interne. *Nemo potest duobus dominis servire* (4) a-t-il été écrit par saint Mathieu ; on ne saurait donc soutenir valablement que les hommes pussent être entièrement soumis à un seul prince au temporel, et de même au spirituel, — et que le prince d'un de ces domaines ne soit pas celui de l'autre (5). En vertu de l'*ordinatio ad unum* et

(1) *Ibid.*
(2) *Tractatus de Principatu temporali*, IV.
(3) *Quaestio de Subjectione*, I, 12.
(4) Cité dans le même ouvrage, I, 2.
(5) *Ibid.*

de la nécessité de la monarchie universelle elle-même, il faudra rejeter cette monarchie telle que Dante l'a imaginée. De même « qu'il ne faut pas placer dans l'univers un monarque de telle manière qu'il ne soit pas soumis à un autre, comme le pape, au temporel », il ne faut pas non plus donner un monarque universel « si celui-ci est soumis temporellement, et même dans les choses temporelles, au prince spirituel, c'est-à-dire au pape » [1].

Aussi François de Meyronnes propose-t-il que le prince de cette monarchie universelle soit le pape, qui sera ainsi le Hiérarque du monde. Il gouverne le mieux possible non seulement ce qui est du ressort du domaine spirituel, mais encore du temporel, car il possède la dignité impériale *virtualiter et supereminenter*, tandis qu'un prince temporel l'a *formaliter tantum* [2]. Les pouvoirs de ce Hiérarque seront universels tant au spirituel qu'au temporel, et dans l'un comme dans l'autre il gouvernera avec la « plénitude du pouvoir » [3]. Ce n'était certes pas la première fois que l'autorité temporelle du pape était, au Moyen Age, considérée comme universelle. Mais c'était plutôt dans un rôle d'arbitre et de confirmateur que le pape était confiné. Au lieu que dans la théorie meyronnienne, la société humaine, unie en une *optima politia* pour son but suprême et unique, est régie par un Hiérarque qui la gouverne véritablement dans tous les domaines pour la faire parvenir à sa fin ultime.

Cette « hiérocratie » est-elle en même temps une « presbytérocratie »? Le Docteur Illuminé s'étend peu sur le mode de gouvernement qui doit être celui de la société universelle telle qu'il la conçoit. Il s'est surtout contenté d'en démontrer la nécessité et de faire l'apologie des pouvoirs du Hiérarque. Cependant celui-ci ne sera pas le seul à exercer le pouvoir temporel : en effet, comme il gouverne selon la loi divine, donc hiérarchique (« et

---

(1) *Explicit* des mss. *P 1* et *P 2* du *Tractatus de Principatu temporali*. C'est celui de *P 1* que j'ai jugé le plus convenable pour figurer dans le texte même de l'édition, car bien qu'il ait par sa forme l'apparence de s'opposer au reste de ce qui a été démontré, il indique seulement que l'Empire universel de Dante ne vaut pas la peine d'exister, et annonce l'*Incipit* de la *Quaestio de Subjectione*. Ce choix est d'ailleurs conforme au principe de Havet d'après lequel, bien souvent, on doit préférer la leçon dont le sens n'est pas le plus immédiatement pénétrable.

(2) *Tractatus de Principatu temporali*, IV.

(3) *Explicit* de la *Quaestio de Subjectione*.

c'est pourquoi le prince spirituel est appelé *Hiérarque*, tandis que l'autre *Monarque* » (1), les membres de cette hiérarchie participeront à ce pouvoir. Car le principat de la *mundi politia* est « intimement incorporé à la hiérarchie ecclésiastique » (2), donc pas seulement au Hiérarque suprême. Ce qui rendait spécialement digne la tribu de Lévi, ce n'était pas seulement le service des sacrifices spirituels, comme pour les descendants d'Aaron, mais encore tout le service temporel du tabernacle (3). Il en faut donc conclure que les clercs ne doivent pas se consacrer exclusivement au service du culte et au soin spirituel des âmes, mais qu'ils doivent également s'occuper des hommes au temporel, car ce domaine n'existe qu'en vue du spirituel. Donc la théorie ici exposée est bien une presbytérocratie en même temps qu'une hiérocratie ; les circonstances politiques font simplement que notre franciscain provençal a surtout appuyé sur l'aspect intéressant plus particulièrement la politique avignonnaise, c'est à dire les pouvoirs temporels du Hiérarque qu'il aurait voulu que fût pleinement le pape Jean XXII.

Telles sont donc les conclusions auxquelles arrive François de Meyronnes, en nette opposition avec celles de Dante. Il m'a semblé utile d'examiner maintenant quelques points de l'exégèse du Docteur Illuminé sur l'Écriture, car on y retrouve la même opposition à Dante. L'on connaît le triple sacerdoce établi par saint Thomas (4) : le sacerdoce païen, où les prêtres sont soumis aux rois en vue d'obtenir des démons les biens temporels ; le sacerdoce juif, où les prêtres sont également soumis aux rois pour obtenir de Dieu les biens terrestres ; le sacerdoce chrétien, où au contraire les rois sont soumis aux prêtres pour obtenir de Dieu les biens célestes. La *duplex finis* de Dante évitait cette distinction. François de Meyronnes, lui, quoiqu'il ne reconnaisse qu'une fin de l'homme, n'en a pas moins une tout autre idée du sacerdoce juif. Le texte sur lequel on pourrait s'appuyer pour admettre qu'il était soumis aux rois est celui tiré du 3e livre des *Rois* (II, 27), où il est dit que Salomon

(1) *Quaestio de Subjectione*, I, 9.
(2) *Ibid.*, II, 3.
(3) *Ibid.*
(4) *De Regimine principum*, L. I, ch. XIV ; cf. Et. GILSON, *ouvr. cité*, p. 208.

destitua Abiathar. Mais François de Meyronnes fait observer que Salomon n'a commis cet acte que *juxta ordinationem David, qui fuit proheta Dei*, et que donc la soumission du principat temporel au spirituel demeure entière (1).

Ainsi, « lorsque Dieu organisa les royaumes, il décida que les rois seraient soumis aux prêtres, comme il ressort du premier Livre des *Rois*, où Saül était soumis à Samuel non seulement dans son institution, mais encore dans le gouvernement du royaume. Donc pour la meilleure disposition de l'univers, il ne faut pas donner un seul prince non soumis » (2). Dante avait réfuté cette argumentation (3) en déclarant que Samuel ne devait pas être considéré comme vicaire de Dieu, mais *ut legatus specialis ad hoc* ; et il avait exposé sa théorie du vicaire du Christ, dont, selon lui, les actes sont ne pas forcément en accord avec sa mission (4), et dont les pouvoirs sont limités (5). D'ailleurs le Christ n'a-t-il pas dit *regnum meum non est de hoc mundo* (6)? François de Meyronnes répond (7) qu'il s'agit du royaume principal, car bien d'autres textes du Nouveau Testament affirment les pouvoirs du Christ sur la terre, par exemple cette déclaration : *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*. Comme Pierre a été établi vicaire général et universel sans aucune exception, il a aussi cette autorité temporelle que le Christ possède, autrement il n'aurait pas le caractère d'un vicaire universel. Il y a dans la Bible bien d'autres exemples de l'autorité temporelle des prêtres que François de Meyronnes a relevés. Ainsi il y a analogie entre la Synagogue et l'Église, car l'Archange saint Michel a été chargé du soin de l'une comme de l'autre (8). Du reste il est dit dans le *Deutéronome* que « le roi qui devait être établi devait recevoir des exemplaires de la Loi, selon laquelle il devait régner, des mains des prêtres de la race de Lévi » ; il est clair que cette cérémonie « montre

---

(1) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III ; *Quaestio de Subjectione*, I, 12.

(2) *Tractatus de Principatu temporali*, I, et IV.

(3) *De Monarchia*, L. III, ch. VI.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*, ch. VII.

(6) *Ibid.*, ch. XIV,

(7) *Tractatus de Principatu temporali*, V ; *Quaestio de Subjectione*, I, 12 ; *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.

(8) *Quaestio de Subjectione*, II, 4.

une certaine sujétion envers celui de qui l'on recoit la Loi » (1). Donc dans l'Ancien Testament, les rois étaient soumis aux Lévites (2).

Deux arguments, tirés de paroles du Christ, et fréquemment utilisés par les théocrates antérieurs, avaient été minutieusement réfutés par Dante. Ce sont d'abord les pouvoirs laissés aux Apôtres : *quodcumque ligaveris*, etc. Dante prétend (3) qu'il faut comprendre *quodcumque* comme se rapportant au spirituel. François de Meyronnes lui répond que puisque Pierre était vicaire universel, ses pouvoirs l'étaient aussi, *quoad omnia tam spiritualia quam temporalia* (4). En ce qui concerne la vieille discussion des deux glaives, Dante s'efforce longuement de prouver qu'il ne s'agit pas du glaive temporel, mais de celui dont il est dit dans saint Mathieu : *non veni pacem mittere, sed gladium* (5). Notre théologien ne rejette pas directement cette argumentation, mais se rendant compte de la fragilité de preuves qui reposeraient seulement sur le texte des glaives, il en renforce l'acception communément reçue chez les curialistes par différents textes de saint Paul, impliquant une juridiction temporelle pour l'Église (6).

Ainsi donc, que ce soit dans la philosophie, la théologie ou l'Écriture, la nécessité de la monarchie universelle est prouvée pleinement ; d'autre part, il est non moins prouvé que l'empereur doit se soumettre à l'autorité temporelle du pape, et que de ce chef il ne peut prétendre à cette monarchie universelle. C'est pourquoi le Docteur Illuminé veut établir un Hiérarque universel qui jouisse d'une domination pleine et entière dans tous les domaines.

---

(1) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III ; *Tractatus de Principatu temporali*, IV.

(2) DANTE, *De Monarchia*, L. III, ch. v, avait repoussé l'argument reposant sur l'antériorité de la naissance de Lévi par rapport à celle de Juda. François de Meyronnes ne pouvait utiliser cet argument après avoir repoussé de même celui de l'antériorité de l'animal par rapport au spirituel.

(3) *De Monarchia*, L. III, ch. VIII.

(4) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III ; *Quaestio de Subjectione*, I, 12.

(5) *De Monarchia*, L. III, ch. IX.

(6) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III. Sur cette question, cf. J. LECLERCQ, *L'argument des deux glaives*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXI (1931).

V. — Éloge du royaume de Naples.

Au sein de la hiérarchie universelle qui vient d'être présentée, chaque État temporel, l'Empire y compris, devait, dans le système imaginé par notre écrivain, être pleinement soumis au Hiérarque, c'est-à-dire au pape. Autrement dit tous les autres chefs d'État devaient adopter la position de vassalité du roi de Naples, Robert d'Anjou, à l'égard du pape Jean XXII. François de Meyronnes va donc prononcer l'éloge du gouvernement de ce prince (1), éloge qui, outre qu'il sera utile à la politique du roi et du pape, sera une illustration de la théorie politique qu'il a conçue.

Naturellement ceux qui soutiennent le principe de l'indépendance du pouvoir temporel prétendent que lorsque celui-ci est soumis à la papauté, comme c'est le cas du royaume de Naples, il manque de liberté et est avili par son assujétissement : « Certains disent... que le principat de notre roi, à savoir de Sicile et de Jérusalem, est moins noble (*ignobilior*) que les autres principats, parce que lui seul reconnait sa subordination à l'Église, tandis que les autres ne reconnaissent pas que leurs biens temporels viennent de l'Église (*sua temporalia ab Ecclesia non recognoscunt*) ; et c'est pourquoi ils sont plus libres, car au temporel ils n'ont rien audessus d'eux » (2). François de Meyronnes s'efforcera donc de « déclarer la noblesse de ce principat afin de consoler ses sujets » (3), et cela en employant des exemples historiques et surtout en prouvant qu'une telle soumission ennoblit celui qui s'y plie.

---

(1) Pour étudier avec soin les rapports du Docteur Illuminé avec Robert de Naples, il faudrait connaître le texte d'une question de François de Meyronnes : *Utrum principi terrenorum sit necessaria peritia litterarum. Qud non, quia Saul electus fuit cum esset idiota...* Explicit : *sine resistendo sine desistendo.* (cf. ROTH, *ouvr. cité*, p. 232). Les événements m'ont empêché de consulter les mss contenant cette question. – Sur le curieux lettré que fut le roi Robert, on peut consulter SIRAGUSA, *L'ingegno e il sapere di Roberto d'Angio* (Turin et Palerme 1891), qui contient le traité de Robert sur la pauvreté. Ceux que François de Meyronnes a consacrés à cette question ont été étudiés par Melle M.-Th. D'ALVERNY dans sa thèse encore inédite sur *Les écrits théoriques concernant la pauvreté évangélique depuis Pierre Jean Olieu jusqu'à la bulle « Cum inter nonnullos »* ; résumé dans *École nationale des Chartes. Positions des Thèses* (1928).

(2) *Tractatus de Principatu temporali,* VII ; cf. *ibid.*, VI.

(3) *Tractatus de Principatu regni Siciliae,* fin.

En effet, il s'agit de savoir ce qui fait la noblesse d'une chose qui irradie, par exemple la lune. On prétendait jusqu'à Dante que c'était la lumière que cette lune — le prince temporel — recevait du soleil — le pape. Dante avait riposté que cela ne pouvait servir de comparaison et avait prétendu, de plus, que la lune ne se contentait pas de transmettre la lumière du soleil, mais qu'elle-même émettait de la lumière, comme on peut, selon lui, l'observer lors des éclipses (1). François de Meyronnes n'admet pas ce point d'astronomie (2), mais il prend une position telle que, quelles que soient les conclusions scientifiques, elles ne puissent entamer la valeur de son exemple. Tout le monde en effet, même Dante (3), admet en tout cas que la lune transmet surtout des rayons solaires. Or « il est meilleur de considérer la lune en ce qu'elle est illuminée par le soleil qu'en ce qu'elle illumine elle-même » (4), car *cujuslibet habitudo melior est ad sua superiora a quibus perficitur quam ad sua inferiora quibus sua perfectio communicatur* (5).

C'est sur ce principe qu'il insiste longuement : « Une chose quelconque inférieure est meilleure en ce qu'elle est unie à son supérieur que [considérée] en elle-même ou en ce qu'elle gouverne (*principatur*) ses inférieurs » (6). Il trouve quatre exemples pour illustrer ce principe. Tout d'abord l'âme sentitive est dans l'homme d'une plus noble manière que dans la brute, bien que dans celle-ci elle soit *sui gratia*,tandis que dans l'homme elle est à cause de l'âme intellective » (7). Cet exemple peut être étendu à la comparaison de l'homme fait avec l'enfant (8).

Le second est emprunté à la comparaison des États fidèles et

---

(1) *De Monarchia*, L. III, ch. IV : « Habet enim aliquam lucem ex se, ut in ejus eclipsi manifestum est ». DANTE, *Purg.*, XVI, 106-108, parle de deux soleils.

(2) Par l'intérêt qu'il a pris a diverses questions scientifiques, François de Meyronnes se rattache au mouvement franciscain d'Oxford. Pour son étude sur la rotation de la terre, cf. P. DUHEM, *François de Meyronnes et la question de la rotation de la terre*, *art. cité*.

(3) *De Monarchia*, L. III, ch. V : « Sed quantum ad melius et virtuosius operandum, recipit aliquid a sole qui habet lucem abundantem ».

(4) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, II.

(5) *Ibid.*

(6) *Tractatus de Principatu temporali*, V. Cf. *Quaestio de Subjectione*, II, 2, et *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, II.

(7) *Ibid.*, I ; *Quaestio de Subjectione*, II, 8 ; et *Tractatus de Principatu temporali*, V.

(8) *Ibid.*, VII.

infidèles : « Les vertus politiques furent d'une autre façon chez les princes infidèles, où elles furent *sui gratia* et non réglées par quelques vertus supérieures,tandis que chez les princes fidèles elles sont subordonnées et assujéties aux vertus théologiques ; et cependant on ne peut dire que les vertus politiques soient d'une plus noble manière chez les princes infidèles ou païens que chez les fidèles » (1).

Le troisième exemple est tiré de la suprématie de la théologie, généralement reconnue au Moyen Age. « Les sciences naturelles furent autrement chez les physiciens, et autrement chez les saints Docteurs et les théologiens, car chez ceux-là, elles furent *sui gratia* et non ordonnées à quelque distinction ultérieure ni dirigées par celle-ci ; tandis que chez les théologiens ces sciences sont dites servantes de la théologie et lui sont subordonnées, selon saint Grégoire, et sont réglées par elle » (2) ; or elles sont évidemment meilleures dans le second cas. François de Meyronnes est ici en plein accord avec saint Thomas (3) pour faire de la théologie la maîtresse de toutes les autres sciences, et comme lui il emploie le mot de « servantes » pour qualifier ces dernières. C'est dire qu'il s'oppose à Dante, si, comme il semble vrai, l'on doit penser que celui-ci ait évité la subordination des autres sciences à la théologie, tout en lui reconnaissant une plus grande pureté (4). Et ailleurs François de Meyronnes précise qu'il doit en être ainsi non seulement des sciences naturelles proprement dites, mais encore de la philosophie (5), *ancilla* de la théologie (6) ; et si la métaphysique est « la plus digne » des sciences, c'est qu'elle est « proche de la théologie » (7). Nous voici assez loin des dires de Dante, selon lesquels « pour aider la théologie, la philosophie n'a rien d'autre à faire que d'exister » (8). C'était en tout cas radicalement l'opposé de la position des averroïstes latins contemporains.

---

(1) *Ibid.*, VI ; cf. également *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, I.
(2) *Tractatus de Principatu temporali*, VI.
(3) *Sum. Theol.*, Pars, I, qu. 1, a. 5.
(4) Cf. Ét. Gilson, *ouvr. cité*, pp. 117-118.
(5) *Quaestio de Subjectione*, II, 8, et *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, I.
(6) *Ibid.*
(7) *Quaestio de Subjectione*, II, 3.
(8) Ét. Gilson, *ouvr. cité*, p. 119.

Le dernier exemple est emprunté à la théologie : la nature humaine, dans le Christ, n'est pas *sui gratia* comme chez l'homme, mais ordonnée à une autre, et elle est d'une plus noble manière que chez l'homme ». Il en est de même pour le pouvoir temporel s'il est subordonné au pouvoir spirituel » (1). A ceux qui lui ont répondu, ou du moins qui auraient pu lui répondre que s'il en est ainsi de l'âme rationnelle du Christ, c'est qu'elle est unie, non qu'elle est assujétie, François de Meyronnes répond (2) qu'un tel raisonnement pourrait conduire à cette absurdité : le Christ pécheur. Puis il se lance dans une longue discussion sur les rapports des personnes de la Trinité entre elles, discussion qui sera reprise à la fin du même ouvrage (3) comme elle avait déjà été entreprise auparavant (4) et qui, comme il le dit lui-même, regarde plutôt un traité « purement théologique ».

De même il reprend une distinction déjà faite dans son *Commentaire sur les Confessions de saint Augustin* (5) entre les diverses choses qui sont rationnelles ou spirituelles. Les unes le sont par essence, les autres par participation, enfin une troisième catégorie ne l'est en aucune manière (6). Dans le *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, I, François de Meyronnes présente cet exposé d'une façon détaillée. Il y distingue quatre sortes de principats : le premier est temporel et n'est spirituel en aucune manière ; le second est temporel par essence et spirituel par participation ; le troisième spirituel par essence et temporel par participation ; le quatrième est uniquement spirituel. Ce dernier principat, qui est celui de la hiérarchie céleste, ne nous intéresse pas ici. Le premier est celui des princes infidèles et de tout prince qui ne reconnait pas sa sujétion au principat spirituel, c'est à dire à la troisième catégorie de principat. Enfin le deuxième est celui du royaume de Naples, qui est temporel par es-

(1) *Tractatus de Principatu temporali*, VI.

(2) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, I. Ceci est trop insuffisant pour qu'on en puisse tirer une indication en faveur de la date relative de cet ouvrage par rapport au *Tractatus de Principatu temporali*.

(3) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, IV.

(4) Cf. particulièrement *Conflatus*, D. 8, qu. 8, dans Roth, *ouvr. cité*, pp. 492-507, ainsi que D. 11, qu. 3, et D. 33, qu. 4, a. 2.

(5) Cf. *infra*, *Tractatus de Principatu temporali*, VII, n. 1.

(6) *Tractatus de Principatu temporali*, VI.

sence, puisqu'il est établi sur les choses temporelles, et spirituel par participation, puisqu'il est vassal d'un pouvoir spirituel par essence.

Nous avons vu que [1] pour prouver la nécessité de la soumission du temporel au spirituel, François de Meyronnes comparait celui-ci à l'homme intérieur et celui-là à l'homme extérieur dont a parlé saint Paul. Cet exemple lui sert à montrer non seulement la nécessité, mais encore la noblesse de cette soumission, comme la comparaison de l'homme vertueux et de l'homme vicieux [2]. Examinant la célèbre image de l'homme intérieur combattant contre l'homme extérieur, il en vient à distinguer quatre degrés de vertus d'après la théologie morale : la persévérance, où le combat reste indécis ; la continence, où la victoire ne reste à l'homme intérieur qu'avec difficulté ; la tempérance, où au contraire la victoire est nette ; enfin la vertu héroïque, qui est telle que les forces de l'homme extérieur n'osent même pas passer à l'attaque. C'est cette vertu héroïque qu'eurent Hector et saint François [3]. La position prise par Robert d'Anjou permet de comparer son principat à cette vertu héroïque. Et non seulement il est héroïque, mais il est même « divin », selon le Docteur Illuminé, qui ne craint pas d'écrire ce mot (*iste principatus dicitur divinus esse*), ce qui est pousser la glorification indirecte de la théocratie jusqu'à ses dernières limites. Je ne crois pas, même, qu'aucun autre écrivain politique du Moyen Age ait jamais osé établir cette divinisation, je ne dis pas du principe sur lequel il repose, mais du principat lui-même. Et si le fond même de la pensée de François de Meyronnes était en accord avec celle de bien des papes, la formule qu'il emploie est par contre audacieuse.

On peut encore comparer les diverses sortes de principats à l'état de la nature humaine avant et après la chute originelle [4] : « Le principat » du roi de Naples, « qui obéit en tout,tant au temporel qu'au spirituel, est assimilé à l'état d'innocence ». On peut

---

(1) *Supra*, p. 32.

(2) *Tractatus de Principatu temporali*, VII ; *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, I.

(3) *Ibid.*, II. Le rapprochement de ces noms est à noter.

(4) *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, II ; *Tractatus de Principatu temporali*, VII.

de même utiliser des comparaisons entre les divers ordres d'anges ; d'abord entre ceux qui sont demeurés bons et ceux qui ont été réprouvés (1). Mais surtout François de Meyronnes reprend la distinction faite par le Pseudo-Denys entre anges « ministrants » et « assistants », le royaume angevin étant assimilé à ces derniers (2).

Mais, revenant à la conversion de Constantin, notre auteur demande si l'on peut soutenir valablement que le principat de son Empire est devenu moins noble du fait de sa conversion, et s'il en est de même de Clovis (3) : « Le premier roi des Francs, a-t-il déshonoré le royaume par sa propre conversion ? » Ceci n'a pas de sens pour les fidèles. D'ailleurs il y a un exemple plus récent qui montre d'une façon éclatante, ou en tout cas immédiate, combien est noble le principat du royaume de Naples :« ...on voit qu'il y eut un double principat.... à savoir celui de Frédéric, qui fut aboli parce qu'il refusa de se soumettre, et celui de Charles qui fut confirmé et honoré parce qu'il voulut être soumis » (4). Du reste un tel principat est nécessaire (donc parfait) pour défendre la Foi de l'Église, ce à quoi il s'est engagé par vœu et serment (5).

De même que le royaume d'Israël était le meilleur (6), le royaume de Robert de Naples est lui aussi parfait et divin. Grâce à la sujétion sur laquelle il a tant été insisté, son gouvernement reçoit l'aide du saint Esprit (7) et a des vertus qui lui sont propres. Mais ce n'est pas seulement son prince qui bénéficie de tous ces privilèges : ce sont encore ses sujets. Tous ceux qui mourront pour sa défense seront considérés comme des martyrs de la Foi. A deux reprises (8), François de Meyronnes insiste sur ce fait, comparant le royaume de Naples à l'avant-mur de

---

(1) *Ibid.* ; *Quaestio de Subjectione,* II, 1.
(2) *Ibid.*, I, 7 ; *Tractatus de Principatu regni Siciliae,* I.
(3) *Ibid.*, II et IV.
(4) *Ibid.*, II.
(5) *Ibid.*, III.
(6) *Quaestio de Subjectione,* II, 6.
(7) *Ibid.*, II, 5.
(8) *Ibid.*, II, 9 ; *Tractatus de Principatu regni Siciliae,* IV. Sur ce dernier passage, cf. Willibrord Lampen, *La France Franciscaine,* IX (1926), p. 218, et B. Roth, *ouvr. cité,* pp. 40 et 71.

l'Église dont parle le prophète Isaïe. Le roi de Naples est une sorte d'avoué de l'Église, mais pas seulement au sens de protecteur de ses biens temporels ; car pour notre théologien, défendre le pouvoir temporel de l'Église, c'est défendre son patrimoine spirituel. Et que ses sujets se consolent, car s'ils meurent pour la défense de cet avant-mur, ce sera d'une mort *securissima*, puisque ce seront des martyrs.

Ainsi donc, François de Meyronnes ne s'est pas contenté de défendre le pouvoir temporel universel et direct du pape en lui-même et d'imaginer un système dans lequel ce pouvoir pourrait trouver sa pleine réalisation. Mais il a eu l'idée de montrer que si tous les princes agissaient envers Jean XXII à la façon de Robert d'Anjou, leur principat, eux et leurs sujets s'en trouveraient glorifiés. On peut même dire que les trois ouvrages politiques de François de Meyronnes, et singulièrement le *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, sont un véritable dithyrambe en l'honneur de l'« intégration » du principat temporel dans la hiérocratie pontificale.

VI. — **De quelques sources de François de Meyronnes.**

Il ne saurait être question ici d'étudier toutes les sources d'un auteur de libelles politiques du XIVe siècle. L'on serait ainsi entraîné à composer une histoire complète des théories politiques au Moyen Age, comme ont procédé O. von Gierke (1) et R. W. et A. J. Carlyle (2), ce qui sortirait évidemment du cadre de cette étude. Je voudrais simplement marquer quelques courants qui ont pu influencer François de Meyronnes et préciser autant que possible la place de sa pensée dans l'évolution, au Moyen Age, des conceptions de la société.

« Toujours, au sein d'une doctrine authentiquement franciscaine, se cache l'idéal de saint François, principe secret de sa forme et de sa vie, comme le cœur au centre du corps qu'il anime » (3). Aussi est-ce en cette direction qu'il faut rechercher

(1) *Ouvr. cité.*

(2) *A History of mediaeval political Theory in the West*, 5 vol. (Londres et Édimbourg, 1903-1928).

(3) Ét. GILSON, *La Philosophie franciscaine*, dans *Saint François d'Assise, son œuvre, son influence, 1226-1926* (1927), p. 150.

les auteurs dont François de Meyronnes a pu s'inspirer plus ou moins directement ; d'ailleurs il insiste souvent sur l'illumination, et cette doctrine qui remonte fort loin a trouvé son plein épanouissement dans la philosophie franciscaine. Saint Augustin et le Pseudo-Denys sont ses sources principales, et François de Meyronnes ne se fait pas faute de les citer souvent. Est-ce à dire qu'il trouvait chez ces Pères le cadre tout préparé pour sa cité ? Non, certes. Mais, du moins en ce qui concerne saint Augustin, on peut soutenir qu'il n'a pas été sans influence sur la constitution des doctrines théocratiques, encore que lui-même ne formule nulle part expressément une telle idée. Mais l'esprit de son œuvre y tendait, et ce sera l'auteur préféré de tous les tenants du pouvoir temporel du pape (1). François de Meyronnes, qui avait déjà composé des commentaires sur les œuvres de saint Augustin, n'échappe pas à cette règle et cite abondamment divers ouvrages de ce Père de l'Église : les *Confessions*, la *Cité de Dieu*, les *Retractationes*, le *De Trinitate*, les commentaires sur la *Genèse*. Quant au Pseudo-Denys, pour qui François de Meyronnes a une toute spéciale prédilection, son influence s'est manifestée chez le Docteur Illuminé dans la partie la plus originale de sa doctrine politique, la constitution de la hiérarchie universelle. En effet, la société telle que la conçoit François de Meyronnes est une transposition, sur un autre plan de valeurs, des hiérarchies dionysiennes. Et l'on reconnaîtra facilement, dans cette hiérocratie, une sorte d'image du monde néo-platonicien.

Naturellement François de Meyronnes n'a pas ignoré le *De Sacramentis* d'Hugues de S.-Victor, l'une des plus importantes sources, sur beaucoup de points, de la plupart des écrivains du Moyen Age. Mais il ne cite pas, non d'ailleurs plus qu'il ne cite aucun auteur — sauf saint Bernard et Duns Scot — postérieur à saint Anselme dans ses opuscules politiques. Comme lui il tire argument du corps mystique du Christ (2) et des deux glaives.

(1) Cf. Fr. Offergelt, *Die Staatslehre des hl. Ausgustins nach seinen sämtlichen Werken* (Bonn, 1914) ; H.-X. Arquillière, *Sur la formation de la « théocratie pontificale »*, dans *Mélanges F. Lot* (1925), pp. 1 sq. ; du même auteur, *L'Augustinisme politique* (1934).

(2) Dans Migne, *Patr. Lat.*, t. 176, col. 415.

L'exception faite en faveur de saint Bernard l'est à propos des deux glaives, la doctrine de l'Abbé de Clairvaux à ce sujet pouvant prêter à confusion, et François de Meyronnes appuyant spécialement sur l'aspect religieux du glaive matériel. Il va même plus loin, semble-t-il, que Boniface VIII, qui, précisant cette question, déclare que le glaive temporel doit être aux mains du prince *ad nutum et patientiam* du pape ; or notre théologien réclame peut-être une autorité plus directe.

Pour cette exégèse du texte des deux glaives, de nombreux libelles offraient déjà à François de Meyronnes au moins l'ébauche de la solution qu'il a adoptée (1). Déjà chez Geoffroy de Vendôme (*Geoffredus abbas Vindocinensis*, mort en 1132), on trouve un texte déclarant que les deux glaives sont pour la défense de l'Église, l'un étant matériel, l'autre spirituel (2). Ce qui se trouve précisé dans le *De anulo, baculo, gladio, diademate versus* anonyme (3), également du XIIe siècle :

Papa tenet gladium vel presul spiritualem ;
Rex etiam glaium portat, sed materialem ;
Papa tenet gladium, conservet ut interiora ;
Rexque tenet gladium, tueatur ut exteriora.

Dans le *Tractatus de regia et sacerdotali dignitate* d'Hugues de Fleury, on trouve un certain nombre de points plus tard développés par notre philosophe : l'*ordinatio ad unum* (L. I, ch. II), le microcosme, et certaines citations semblables : *non est potestas nisi a Deo..., in superbiam erigitur...*, l'exemple de Melchisédech. De même Honorius Augustodunensis dans son *De Praecellentia sacerdotii prae regno*, L. IV (4), reprend l'exemple de Melchisédech et développe son point de vue sur la donation de Constantin au pape Sylvestre. Sur la question des deux glaives il adopte la position de Geoffroy de Vendôme ; le glaive matériel est aux mains du prince temporel, mais dans un but religieux : « Il est nécessaire que le pouvoir royal réduise par le glaive maté-

(1) Cf. J. LECLERCQ, *art. cité*.

(2) *Opuscule IV*, MIGNE, *Patr. Lat.*, t. 157, col. 220 : « Voluit.... Christus spiritualem gladium et materialem esse in defensione Ecclesiae. Quod si alter ab altero retunditur, hoc fit contra illius volontatem ».

(3) Ed. H. BÖHMER, *Mon. Germ.*, *Libelli de Lite*, t. III, p. 723, vers 43-46.

(4) Ed. BALUZE, dans MIGNE, *Patr. Lat.*, t. 163, col. 1263-1265.

riel les rebelles à la Loi de Dieu, qui ne peuvent être corrigés par les exhortations sacerdotales » [1].

Il est un auteur du XIIe siècle qui semble avoir joui de peu de faveur auprès des historiens français. Je veux parler de Gerhoh de Reichersberg, qui, dans ses trois ouvrages : *Opusculum de Aedificio Dei, Liber de Novitatibus hujus temporis* et *De Investigatione Antechristi* [2], a reproduit nombre de citations qui se retrouvent chez François de Meyronnes : *non est nobis colluctatio..., non prius quod spirituale..., quae a Dei sunt ordinata sunt, nemo militans Deo.., luminare majus...*, etc. Dans le *De Investigatione Antechristi* il cite l'exemple d'Azahel et de Jehu [3], et il insiste sur le sens du sacre des souverains [4]. Dans cet ouvrage il a particulièrement insisté sur la question des deux glaives (§ 36 *Iniqua confusio duorum gladiorum*, et § 37 *Forma divisionis et distinctionis duorum gladiorum* [5], ainsi que dans l'*Opusculum de Aedificio Dei* [6]. Mais, comme la plupart des écrivains politiques de cette époque, Gerhoh de Reichersberg a toujours tenu à marquer nettement que le glaive temporel ne devait pas être utilisé directement par l'Église. Cependant cet auteur n'a certainement pas été sans influencer le Docteur Illuminé, qui lui a tout au moins emprunté nombre d'arguments et a repris beaucoup de discussions esquissées.

Il est difficile de savoir exactement dans quelle mesure Jean de Salisbury [7] a pu influencer François de Meyronnes. Les théories politiques de ce grand humaniste de la Renaissance du XIIe siècle ont été diversement interprétés. Les uns ont vu en lui un partisan de la théocratie à la manière de Boniface VIII, d'autres au contraire en font un fondateur du nationalisme moder-

---

(1) *Ibid.*, col. 1267.

(2) Ed. E. SACKUR, *Mon. Germ.*, *Libelli de Lite*,t. III. Du *Liber de Novitatibus hujus temporis* il existe une éd. plus récente de O. J. THATCHER, *Studies concerning Adrian IV* (1903).

(3) § 39, éd. SACKUR, p. 346.

(4) § 38, *ibid.*, pp. 345-346.

(5) *Ibid.*, pp. 344, 345.

(6) § 96, éd. SACKUR, p. 178.

(7) *Policraticus sive de nugis curialium*, éd. WEBB, 2 vol. (Oxford, 1909) ; *Historia Pontificalis*, éd. Reginald POOLE (Oxford, 1927).

ne (1). Son dernier historien, J. Spörl, considère Jean de Salisbury comme un partisan du pouvoir temporel de l'Église, ainsi que le prouvent son action politique et maint passage du *Policraticus* et de l'*Historia Pontificalis*. Mais ce même érudit montre avec juste raison que l'on ne doit pas pour autant le classer dans la cohorte des auteurs de libelles, qui, lors de la querelle du Sacerdoce et de l'Empire, poussèrent l'opposition à ce dernier jusqu'à lui dénier presque toute autorité. Rien donc, chez Jean de Salisbury, du pouvoir illimité de la papauté au temporel, tel que le soutient François de Meyronnes. Non qu'il y eut discontinuité dans la pensée de Jean, mais sa position en faveur de l'Église et ses résistances aux empiètements des seigneurs étaient surtout politiques et ne représentaient qu'un aspect de ses théories, qui, dans leur essence, demeuraient au-dessus de la mêlée. Selon J. Spörl il serait le représentant de la conception normande de l'État reliée à l'Antiquité (2). Ce jugement paraît insuffisant, d'autant plus qu'il fait appel, dans l'étude de Spörl, à des persistances raciales des plus douteuses. Néanmoins, il faut en retenir d'une part que Jean de Salisbury ne doit pas être confondu avec les nombreux pamphlétaires au service de la papauté, et d'autre part que son amour et sa connaissance de l'Antiquité imprègnent sa pensée. Cela est évidemment loin de François de Meyronnes, qui, s'il a lu Jean de Salisbury, ne l'a guère utilisé.

Le pape Innocent III, que les circonstances amenèrent à jouer un très grand rôle dans les affaires temporelles de la Chrétienté, a souvent exprimé sa pensée sur les rapports de l'Église et de l'État dans ses lettres. C'est ainsi qu'il a repris la position traditionnelle sur les deux glaives (3) et a, lui aussi, cité l'exemple

---

(1) Johannes Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts* (Münich 1935) ; ch. IV : « *Humanismus* » *und* « *Naturalismus* » : *Johannes von Salisbury* : « Bei Johannes von Salisbury finden sich nähmlich Anschauungen merkvürdig friedlich nebeneinander, auf Grund deren die einen ihn zum theoritischen Verläufer des extremen Kurialismus eines Bonifaz VIII. stempeln, die andern in ihm den Wegbereiter zu seinem beinahe modernen Nationalismus sehen » (p. 74).

(2) *Ibid.*, p. 98 : « Johannes ist mehr oder minder unbewusst der Künder eines eben in den Normannenstaaten West- und Südeuropas sich bildenden Staatsbewusstseins geworden, das sich beim ihm einem aus der Antike gewonnenen Staatsideal verbindet ».

(3) *Epistolae*, L. I, ep. 42 (1204).

de Melchisédech. Mais de plus, il a illustré et donné une importance qui ne se démentira pas à l'image des deux luminaires, sur laquelle il s'est longuement étendu (1). François de Meyronnes a certainement connu et utilisé les textes de ce pontife, comme beaucoup d'écrivains politiques qui suivirent, et d'autant plus qu'ils abondaient dans son sens.

Si maintenant nous considérons l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, nous ne pouvons parler d'influence complète sur frère François, moine franciscain, et de ce fait plein de défiance pour ce qui venait d'un disciple de saint Dominique. Mais il est tout de même indiscutable que François de Meyronnes, de même que Dante, connaissait parfaitement le *De Regimine principum* et sa continuation par Ptolémée de Lucques (2). De ce dernier il ne semble pas avoir connu la *Determinatio compendiosa de jurisdictione Imperii* (3), sinon indirectement, au cas où l'on admettrait la thèse de Th. Silverstein (4), selon laquelle Dante aurait utilisé cet ouvrage pour s'y opposer. Pour en revenir au *De Regimine principum*, les concordances de détail sont très nombreuses ; mais bien que saint Thomas et François de Meyronnes soient animés d'un zèle analogue en faveur de la papauté, il importe de signaler d'une part que saint Thomas n'a jamais préconisé une monarchie vraiment universelle, d'autre part, que l'autorité qu'il donne au Pape est beaucoup moins directe que dans le système meyronnien. Il a d'ailleurs été montré au chapitre de la *nécessité de la monarchie universelle* de quelle façon saint Thomas avait pu avoir de l'influence. Je n'y reviendrai pas, non plus que sur la suprématie de la théolgie. Mais voici quelques autres points qui sont communs aux deux auteurs. Au L. I., ch. II, saint Thomas affirme que le « gouvernement d'un seul est plus utile que celui de plusieurs » (5) et que dans toute la nature on trouve cette *ordinatio ad unum*. Au ch. XII il parle du microcosme auquel l'homme peut être comparé. Dans la con-

---

(1) *Ibid.*, ep. 401 (MIGNE, *Patrol. Lat.*, t. 214, col. 377), et *Registrum super negotiis imperialibus*, ep. 2 (MIGNE, t. 216, col. 997).

(2) Ed. FRETTÉ, (Vivès) t. XXVII (1875), pp. 336-412.

(3) Ed. M. KRAMMER, dans *Fontes juris germanici antiqui* (Hanovre, 1909) ; sur cet ouvrage, cf. un art. de M. GRABMANN, *Neues Archiv*, t. XXII (1922).

(4) *Art. cité.*

(5) *Ed. cit.*, p. 338.

tinuation de Ptolémée de Lucques, on trouve (L. III, ch. VII) la distinction entre les principats despotique et politique (1). Aux ch. X (2) et XII (3), il est fait allusion à l'*unum caput* du corps mystique du Christ et à la donation de Constantin ; enfin au ch. XIII (4) l'argument de l'unité monarchique lors de la naissance du Christ est reproduit. Mais il n'est pas que là que se rencontrent des passages analogues à ceux de François de Meyronnes. Ainsi sur la nécessité exposée par Aristote d'un chef à la tête de n'importe quelle pluralité, saint Thomas, *In XII lib. Metaph. Aristot.*, s'exprime en termes presque identiques à ceux du *Tractatus de Principatu temporali* : *quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata sive recta* (5). Et au L. V *Ethic.* les lect. 2 à 9 (6) s'étendent longuement sur la *justitia legalis*. Dans le *Commentaire sur le L. II des Sentences*, D. 44, add. 4, il est question de Melchisédech et des deux glaives. L'*Ordinatio ad unum* est encore exposée dans la *Somme théologique* (P. I, Q. 36, a. 4) et la *Somme contre les Gentils* (IV, 1). Ce dernier ouvrage parle aussi du microcosme (III, 76-83) et de la nécessité de l'*unum caput* (IV, 76).

L'intérêt que François de Meyronnes a manifesté pour les questions scientifiques, spécialement pour la question de la rotation de la terre, fait tout de suite penser à une filiation possible de sa pensée avec celle de Roger Bacon, dont d'ailleurs il était loin de posséder le savoir encyclopédique. Il semble, en effet, que le Docteur Illuminé ait participé à l'esprit de l'école franciscaine d'Oxford, et l'on pourrait lui appliquer ce qui a été dit de la société imaginée par Roger Bacon : « Le régime sapientiel de la cité sera... un régime théocratique, et la politique de cette théocratie chrétienne sera une politique tirée de l'Écriture Sainte » (7). Du même Docteur on a écrit (8) : « La chrétienté de

---

(1) *Ibid.*, p. 363.
(2) *Ibid.*, p. 372.
(3) *Ibid.*, p. 379.
(4) *Ibid.*, p. 382.
(5) Ed. FRETTÉ, t. XXIV, p. 333, *Incipit* du *prooemium*.
(6) Ed. FRETTÉ, t. XXV, pp. 434-455.
(7) Raoul CARTON, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon* (1924), p. 83 (t. V des *Études de philosophie médiévale*) ; cf. également les pp. 82, 97 et 98.
(8) Bernard LANDRY, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle* (1929), p. 87.

saint François d'Assise s'est transformée en un impérialisme ». Nulle formule ne s'appliquerait mieux à l'œuvre politique de François de Meyronnes (1).

Si la pensée de saint Bonaventure paraît plus proche de l'esprit de saint François, et donc plus éloignée d'un tel impérialisme, la hiérarchie chère au Docteur Illuminé ne s'en trouve pas moins déjà exposée chez le Docteur Séraphique. L'autorité que l'empereur reçoit du pape est transmise, de degré en degré, jusqu'au dernier échelon de la hiérarchie sociale, comme une illumination qui va se diluant (2). Ainsi donc, si les conclusions auxquelles les deux franciscains arrivent ne sont pas les mêmes, leurs doctrines reflètent le même esprit.

Chez bien d'autres auteurs (3) encore on trouverait des rapports plus ou moins étroits avec les théories de François de Meyronnes. La littérature politique suscitée par la querelle incessante et toujours renouvelée des princes et de la papauté contient quan-

---

(1) Cependant François de Meyronnes n'a pas enseigné en Angleterre, comme l'a écrit Fr. de SESSEVALLE, *Histoire générale de l'ordre de saint François*, t. I (1935), p. 467. Ce même ouvrage attribue à A. Thomas la notice de Ch.-V. Langlois dans l'*Histoire littéraire.*

(2) B. LANDRY, *ouvr. cité*, p. 27.

(3) Je signale en particulier JEAN QUIDORT DE PARIS, *De potestate regia et papali*, éd. GOLDAST, *Monarchia.....*, t. II, pp. 108-147 ; sur cet auteur on peut consulter M. GRABMANN, *Studien zu Johannes Quidort von Paris*, dans *Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. Wissenschaften, phil.-hist. Abteilung* (München, 1922) ; une étude sur l'œuvre politique de Jean de Paris est préparée par Dom J. Leclercq. — Augustin Trionfo d'Ancône serait intéressant à étudier, en raison de ses attaches avec les rois de Naples Charles II et Robert. Son *Tractatus brevis de duplici potestate praelatorum et laicorum, qualiter se habeant*, a été édité par R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Phillips des Schönen und Bonifaz' VIII.* dans *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, 6/8 H. (Stuttgart 1903) ; dans l'éd. plus récente de W. MULDER, *Studia catholica*, t. V, (Nimègue 1928), l'ouvrage est daté de 1270, tandis que R. Scholz le plaçait en 1308 ; cf. l'art. *Augustin Trionfo* du *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, t. IV, p. 407. Le *Tractatus contra articulos inventos ad diffamandum S. P. Bonifacium P. s. m.* et *condemnatione ejusdem*, du même auteur est édité par FINKE, *Aus dem Tagen Bonifaz' VIII.* (Münster-in-Westfalen 1902) ; il existe encore d'autres opuscules politiques d'Augustin Trionfo, dont plusieurs inédits. — L'ouvrage de R. Scholz est également fort utile pour toute la littérature politico-religieuse de ce temps. Sur les discussions qui eurent lieu à propos de l'élection de Boniface VIII, on peut consulter Dom J. LECLERCQ, *La Renonciation de Célestin V et l'opinion théologique en France du vivant de Boniface VIII*, dans *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. XXV, nº 107 (avril-juin 1939), pp. 183-192.

tité d'œuvres, qui, pour être de circonstance, n'en sont pas moins des manifestations intéressantes des conceptions médiévales de la Cité. Un certain nombre seulement de ces ouvrages ont été sérieusement étudiés, beaucoup sont encore à peine inventoriés. Cependant, dès à présent, l'on peut situer l'œuvre politique de François de Meyronnes, au sein de cette production immense, comme l'aboutissement d'un mouvement issu de la pensée de saint Augustin et du Pseudo-Denys, et, qui n'ayant confiance que dans les représentants de Dieu, en arrive à proclamer les droits du Sacerdoce au pouvoir illimité dans tous les domaines. Et ce qui n'est pas le moins original dans cette théorie, c'est sa juxtaposition, qui peut paraître paradoxale, avec des conceptions de pauvreté absolue et de détachement du monde, propres à tout vrai franciscain [1].

---

(1) Engelbert d'Admont a fait récemment l'objet d'un important article : Ottokar MENZEL, *Bemerkungen zur Staatslehre Engelberts von Admont und ihrer Wirkung*, dans *Corona Quernea, Festgabe Karl Strecker* (*Mon. Germ.*, Leipzig, 1941), pp. 390-408. O. Menzel remarque justement qu'Engelbert d'Admont est entièrement étranger à la querelle du Sacerdoce et de l'Empire, et que pour préconiser la monarchie universelle il s'appuie moins sur le droit, le développement historique et le précepte divin, comme l'avait fait Dante — et aussi François de Meyronnes —, que sur les valeurs éthiques. Ces auteurs n'ont en commun que les sources. Par contre les conclusions d'O. Menzel sur le laïcisme qu'il attribue à l'Abbé d'Admont sont discutables. Sur celui-ci on peut encore consulter les études plus anciennes d'A. POSCH, *Die Staats- und Kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont* (Paderborn 1920), et d'E. SCHULZ, *Zur Beurteilung Engelberts von Admont*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 29 (1939), pp. 51-63.

DEUXIÈME PARTIE

ÉDITION CRITIQUE DES OPUSCULES POLITIQUES DE FRANÇOIS DE MEYRONNES

I. — Tractatus de Principatu Temporali.

MANUSCRITS

Le *Tractatus de Principatu temporali* a été connu de tous les érudits qui se sont occupés de François de Meyronnes. Scholz en a cité de très cours extraits (1) (avec des fautes de lecture) partiellement reproduits par Ch.-V. Langlois et le P. Roth.

Cet ouvrage est contenu dans deux mss. :

P1 = Paris, Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. 3655, fol. 40*r*o-45*r*o. Connu de Scholz, Ch.-V. Langlois et Roth, c'est, comme Langlois l'a déjà montré, le cahier d'un étudiant de Montpellier qui termina de copier le *Tractatus de Principatu termporali* le 8 mai 1423. Cet étudiant signe *Amedeus Boverii* ou *Bonerii*, sans doute Amédée Boyer, du couvent de Béziers. En dépit d'omissions et de fautes, j'ai pris *P1* comme ms.de base, ses lacunes étant moins fortes que celles de *P2*.

P2 = Paris, Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. 14195, fol. 158*r*o-165*r*o. Connu de Ch.-V. Langlois et du P. Roth, il contient au début des ouvrages imprimés. Sur papier, comme *P1*. En tête de ce ms. se trouve la mention : *mei Claudii Bellievre Lugdunensis* (2).

---

(1) R. Scholz, *ouvr. cité*, p. 256.

(2) Ce manuscrit provient donc de la collection d'Achille III de Harlay. Cf. Leopold Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. II, pp. 100 et 341.

Ch.-V. Langlois et le P. Roth ajoutent diverses autres cotes de mss. qui en réalité ne contiennent pas le *Tractatus de Principatu temporali* :

1°) Cambridge, Corpus Christi college, ms. 107, fol. 72. Indiqué par le P. Roth, qui a commis une erreur en signalant ce ms. En effet le catalogue porte pour le fol.72 : « Hic notantur desse folia 5 in quibus juxta indicem olim continebatur Tractatus ejusdem autoris *De Praelatura dominii spiritualis ad dominium temporale* ».

2°) Oxford, Merton college, ms. 65, fol. 144*v*°-148*r*° (indications de Roth complétant celles de Ch.-V. Langlois). Ce ms. contient non pas le *Tractatus de Principatu temporali*, mais un tout autre ouvrage peu connu jusqu'à ce jour et que j'édite plus loin, la *Quaestio de Subjectione*.

3°) S.-Benedicti 391. Cette indication est donnée par la *Liste alphabétique des manuscrits de François de Mayronnes* (1), d'après Sbaralea et le P. Roth. Celui-ci signale cette cote sans la mettre au rang des mss. du *Tractatus de Principatu temporali* ; et pour cause : ce ms.n'est autre que le ms.107 du Corpus Christi college.

4°) Londres, British museum, fonds Harley, ms. 3768, n° 10. Nous sommes ici en présence du *Commentaire sur la Bulle « Unam sanctam »*, dont je discuterai plus loin l'attribution à François de Meyronnes. D'ailleurs en citant ce ms. le P. Roth ajoute « vielleicht auch ».

---

(1) *Art. cité.*

TEXTE

[Fol. 40*r*°] UTRUM IN UNIVERSO, SECUNDUM OPTIMAM SUI DISPOSITIONEM, SIT DARE UNUM MONARCHAM QUI PRESIDEAT OMNIBUS TEMPORALIBUS ET NULLI TEMPORALITER SUBSIT.

[I] Videtur quod sic, quia pro tempore Nativitatis Christi universum fuit in obtima dispositione, secundum illud (*Ps.* 71) : *orietur in diebus ejus justitia et habundantia pacis* [1]. Sed in Nativitate [a] Christi fuit unus monarcha in universo mundo, qui nulli fuit temporaliter subjectus, scilicet Cesar Augustus, de quo habetur *Luc.* (2°) ; ergo in obtima dispositione universi [b] est temporalem principem nulli subjectum reperire. Contra, quia dispositio universi tunc est obtima, quando gubernatur lege divina ; sed quando Deus ordinavit regna, a principio instituit ut [c] reges subicient sacerdotibus, ut patet .I. *Reg.* (.7., .10. capitulo et ultimo), ubi Saul subiciebatur Samueli, non solum in sua institutione, sed etiam in regni gubernatione ; ergo in obtima universi dispositione non est dare unum principem non subjectum.

[II] CIRCA QUESTIONEM NEGOTIANDUM [d] EST ERGA VERBORUM SIGNIFICATIONEM PRIMO [e], SECUNDO CIRCA RERUM INVESTIGATIONEM. Quantum ad primam partem oportet declarare quatuor terminos positos in titulo quovis.

(a) tempore Nativitatis *P2*. — (b) universi dispositione *P2* ; — (c) *manque P2*. — (d) c. q. primo n. *P2* ; — (e) *manque P2* ;

(1) Cf. DANTE, *De Monarchia*, L. I, ch. IV et XVI ; FR. DE MEYRONNES, *Commentaire sur la Cité de Dieu*, L. I, ms. de Paris, B. N., lat. 2741, fol. 4r°, l. 26 : « Quindecima veritas est quod civitas est concors hominum multitudo (c° 15°). Ex quo dicto accipiendo duo notabilia documenta. Primum est quod permanentia cujuslibet civitatis consistit principaliter in concordia, quia ipsa est multitudo hominum non qualibet, sed concors tantum. Secundum documentum, quod diffidium cujuslibet civitatis maxime contingit ex civium discordia quia per easdem causas dissolvitur quelibet civitas per quas innascitur ; et ideo cum consecratio civitatis ex concordia oriatur, per ejus contrarium dissolvitur, sicut patuit in civitate Babel, in *Gen.* ». Et L. IX, même ms., fol. 60r°, l. 3 : « Quindecima veritas quod finis bonorum nostrorum est pax, et tantum est pacis bonum ut in rebus terrenis atque moralibus nichil gratius soleat audiri, nichil desiderabilius concupisci, nichil postremo melius inveniri (c° 4°). In quo ponit duo notabilia documenta de pace : primum est quod optatus finis est pax. Secundum, quod pacem cum quis omnis cupivit quantumcumque fuit aliis molesti.... ».

Primus terminus est UNIVERSUM. Per universum intelligitur hic universum non simper secundum quod continet celum et terram, quia constat quod in universo sic accepto nullus temporaliter principatur ; sed accipitur hic universum pro toto orbe terrarum, secundum quod ab hominibus habitatur, sicut loquitur Apostolus (*ad Eph.*, .6.) : *non est* [*nobis*] *colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates* [a], [*adversus*] *mundi rectores tenebrarum harum*.Ubi dicit beatus Augustinus quod addidit Apostolus *tenebrarum harum*, ne per « principes mundi » intelligeremus « rectores celi et terre ».

Secundus terminus est OBTIMA DISPOSITIO. Per obtimam dispositionem universi non intelligitur hic dispositio obtimi universi secundum quemcumque statum, ut puta [b] secundum statum innocentie, qui fuit obtimus ex parte temporis preteriti, aut quantum ad statum innovationis future qui status erit obtimus post Judicium, sicut docet beatus Augustinus (*De civitate Dei*), quia in temporalibus statibus non est necessariusprincipatus temporalis ; sed intelligitur obtimitas secundum statum presentis vite, de quo dicit Apostolus [1] : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hec*, quia fides in futurum non permanebit.

Tertius terminus est MONARCHA. Per monarcham intelligitur unus princeps universalis omnium, quia monarcha dicitur a monade ; non quidem omnium universaliter et simper, quia sic solus Deus habet principatum monarchicum [c], sicut docet beatus Dyonisius in libro *De Divinis nominibus*, sed omnium que pertinent ad statum hujus corporalis vite, in toto orbe terrarum.

Quartus terminus est TEMPORALIA. Per temporalia non intelliguntur omnia que tempore mensurantur, quia cum motus corporum supracelestium mensurentur tempore, constat quod isti motus non subjacent [d] alicui principi temporali ; sed per temporalia hic intelliguntur bona fortune, et universaliter omnia cetera que versatur justitia distributiva, vel commutativa hominum, quia in temporalibus contigit temporaliter principari. [*v*°]

[III] CIRCA RERUM INVESTIGATIONEM, videtur quod ista questio unum supponat et adquerat ; illud quod videtur supponere est quod sit dare

---

(a) p. tenebrarum harum *P1* ; — (b) pote *P2*. (c) monarchicus *P2* ; — (d) subicent *P2* ;

---

(1) I *Cor.*, XIII, 13.

unum monarcham in rebus temporalibus ; et illud quod queritur est utrum ille monarcha sit [a] in omnibus temporalibus prelatus, sic [c] quod nulli temporaliter sit [b] subjectus [1] ; et ideo primo negotiandum est circa suppositum, et secundo circa quesitum.

Quantum ad suppositum, scilicet quod in universo, secundum obtimam sui dispositionem, est dare unum monarcham rectorem rerum temporalium, adducitur prima ratio : quia supponitur in *Philosophia Prima* [d] quod [e] *entia*, que sunt in universo, *nolunt male disponi* [2], pro eo quod omnia bonum desiderant ; et ideo infertur ibi quod in tota natura est in universo unus princeps. Et ista illatio non tenet, nisi in virtute hujus regule quod melior est dispositio cujuslibet multitudinis habentis unum principem quam plures ; et ex isto sequitur quod melior est dispositio omnium hominum si habeant unum principem quam si habeant plures. Et confirmatur in *Divina Scriptura*, expresse, ista ratio (*Prov.* 28) : *propter peccata terre multi principes ejus*, unde habetur quod multitudo principum est pena peccati et per consequens malum ; et ideo unitas principis, ei opposita, est quid bonum.

Secunda ratio est quod obtima dispositio principatus temporalis est in conformitate ad principatum spiritualem, sicut inferiora meliora sunt quanto plus superioribus conformantur, ut bruta quanto magis ad hominem appropinquant. Sed principatu spirituali, secundum obtimam sui dispositionem, est dare unum principem primum solum : ergo idem est in [f] ordine regis temporalis, secunum obtimam sui dispositionem possibilem [3]. Minor probatur dupliciter : primo auctoritate Dyonisii, qui ponit unam ierarchiam subsedentem, que est ecclesiastica ; et in omni ierarchia, secundum ipsum, est devenire ad unicum primum ierarcham [g], ut declarat etiam in celestibus ierarchiis. Secundo probatur minor quia in descriptione *Simbolis Apostolorum*, beatus Symon Chananeus descripsit articula de veritate Ecclesie, dicens : *et in unam sanctam catholicam etc.* [h], in singulari ponens eam ; unitas autem ecclesiastica non est,

---

(a) sit ita *P2* ; — (b) *manque P2* ; — (c) sit temporaliter *P2*. — (d) Prima Philosophia *P2* ; — (e) *manque P2* ; — (f) *manque P1*. — (g) primum Monarcham *P2* ; — (h) *manque P2* ;

---

(1) Cf. Dante, *ouvr. cité*, L. I, ch. ii.
(2) *Ibid.*, L. I, ch. x, et Fr. de Meyronnes, *Quaestio de Subjectione*, I, 1.
(3) Cf. Dante, *De Monarchia*, L. I, ch. iv.

nisi unitas ierarchica [a], id est ordo sacer [b] ; sed nullus ordo habet unitatem, nisi quoad [c] aliquod primum ad quod omnia que sunt in isto ordine reducantur [d] ; ergo Ecclesia non potest habere unitatem, nisi in habitudine ad unum principem primum.

Tertia ratio, quia eadem ratione quam plures homines simplices in multitudine hominum indigent uno principe ipsos regulante et judicante, unde exprimitur quod nulla pluralitas, quantumcumque modica [e], potest in pace permanere, sine uno capite ; et eadem ratione, multi temporales principes indigent uno rege ipsos conciliante [f] et regulante, cum possit oriri [g] dissenssio inter principes temporales, sicut inter simplices ; et eadem ratione, cum possint plures [h] ad invicem dissensionem habere et invicem injuriari, indigent, sicut inferiores, aliquo conciliante et regulante ; et sicut est proficere [i] [fol. 41*r*°] donec veniatur ad unum monarcham, qui a se dissentire non potest [1].

Quarta ratio, est quod [j] ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem, sicut partes sunt propter totum, ut declaratur in *Prima Philosophia* ; et ideo cum finis sit melior hiis qui sunt ad finem, melior est ordo principum ad ducem quam sit principum exercitus ad invicem [2] ; et ideo si ponantur plures principes habentes coordinationem [k] ad invicem, et carentes subordinatione [l] ad ducem, illi carent meliori dispositione quam habeant. Sed sic est in universo : si sint plures principes sine monarcha, isti enim possent habere ordinem ad invicem et connexionem, si boni sunt ; sed non habent connexionem ad superiorem, que est melior. Ergo status universi, sub principibus pluribus, non potest esse obtimus ; et ideo [m] oportet dare universi [n] unum monarcham in obtimo esse possibili universi. Intelligendum tamen, quod illud quod de se esset melius in obtima politia, quandoque ex pravitate hominum sit deterius, sicut habere principem per medium electionis est simper melius quam per viam successionis [3] quia tunc

---

(a) non est.... ierarchica *manque P2* ; — (b) ordinis sacre *P2* ; — (c) modo ad *P2* ; — (d) reducuntur *P2* ; — (e) domita *P1* ; — (f) consiliante *P1* ; — (g) orriri *P1* ; — (h) plures possint *P2* ; — (i) procedere *P2*. — (j) quia *P2* ; — (k) cordinationem *P1* ; — (l) subordinationi *P2* ; — (m) ideo non *P1* ; — (n) *manque P2* ;

---

(1) *Ibid.*, L. I, ch. VII.
(2) *Ibid.*, L. I, ch. VIII.
(3) Fr. de Meyronnes n'admet pas la successibilité des femmes au trône ; cf. son *Commentaire sur la Cité de Dieu*, L. III, *ms. cité*, fol. 9r°, l. 7 : « Dicitur autem

melior magis [a] potest accipi, et ita sit in obtima politia, scilicet spirituali ; tamen, propter malitiam hominum, magis est expediens principatus per successionem, propter dissensiones subortas. Ita licet esse unum monarcham esse [b] simper melius, tamen propter malitiam principum, potest contingere [c] deterius, cum volunt abuti magnitudine potentie, et non clementia et lenitate gubernare subjectos, cujus oppositum faciebat rex maximus [d] Artaxerses, vel forte Assuerus (*Hest.* 2°) [1].

[IV] CIRCA PARTEM PRINCIPALEM [e] ISTIUS QUOVIS NEGOTIANDO, SCILICET UTRUM TEMPORALIS PRINCEPS MONARCHA SI ESSET, ITA ESSET PRELATUS IN REBUS TEMPORALIBUS, QUOD IN ILLIS NULLI SUBJACERET. Dicunt autem Legiste quod sic, quia ordo rerum temporalium ab ordine rerum spiritualium est totaliter disparatus. Unde Apostolus (2° *ad Thim.*, 2°) : *nemo*, inquit [f], *militans Deo implicat se negotiis secularibus*, et ideo, cum principatus temporalis sit a principatu spirituali disparatus, de jure et ratione non est illi subjectus. Sed contra istam summam proceditur via quadruplici, secundum quatuor genera causarum.

Quarum prima est via cause efficientis, quia accipitur temporalis regula : quicumque presidet alicui principi, presidet et omnibus subjectis illi principi in illo ordine principatus, quia [g] quisquis [h] presidet presidenti, presidet et subjacenti, sicut quidquid est superius superiore, est superius et inferiore [2], sicut quidquid est causa cause est [i] causa causati per illam causam ; sed princeps spiritualium presidet principi temporalium [j], ergo presidet ejus principatui, qui est temporalis, et sic in temporalibus isti duo principes sunt subordinati. Valor probatur, primo, in *Veteri Testamento*, quia principes temporalium non ordinabantur, nisi auctoritate principis spiritualium, sicut patet in libro *Reg.* de ordi-

---

(a) *manque P1.* — (b) esset *P2* ; — (c) contigere *P1* ; — (d) maxentius *P2* ; — (e) principalem partem *P2* ; — (f) inquid *P1.*— (g) presidet et omnibus... quia *manque P2* ; — (h) et quisquis *P2* ; — (i) et *P2* ; — (j) spiritualium *P1.*

---

quod regnum non est hereditas, sed dignitas pertinens ad totam rempublicam ; nunc autem in dignitatibus non est successio mulierum sicut in hereditatibus, quia mulieres dignitatum capaces non sunt ; sic in lege quavis sacerdotium foret ex genere, tamen ibi mulieres nullomodo succedebat nec de aliqua muliere quod in regnum successit invenitur in Scriptura legitimo modo ».

(1) Cf. le même, *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, I.

(2) Cf. *Ibid.*, III, et *Quaestio de Subjectione*, I, 3.

natione Saul et Davidis per Samuelem [1]. [*v*°] Secundo probatur quia in *Novo Testamento*, postquam principes fuerunt fideles, voluerunt per Pontifices ordinari. Et confirmatur ista, quia princeps spiritualium transtulit principatum temporalium a gente in gentem ; nullus autem potest principatum transferre, nisi possit ipsum effective conferre, ut [a] patet de se, igitur etc. [b]. Dicunt aliqui quod licet princeps spiritualium [c] habeat auctoritatem super dignitatem imperialem, non tamen supra Imperium ; contra, quia imperator non presidet Imperio nisi per dignitatem imperialem ; sed dignitatem imperialem habet in se virtualiter princeps spirutalium, ut concedunt ; ergo per ipsam presidet temporalibus ; et confirmatur quia quandocumque aliquis per aliquam auctoritatem presidet alicui principatui, verius presidet ille in quo est perfectius et melius temporalis auctoritas ; sed auctoritas imperialis melius est in principe spiritualium, quia virtualiter et supereminenter, quam in principe temporalium, in quo est formaliter tantum ; et melius est virtualiter tale quam formaliter [d] tale ; ergo princeps spiritualium melius presidet temporalibus quam princeps temporalium.

Secunda via est [e] cause materialis, circa quam versatur uterque principatus, quia principatus spiritualium versatur circa relationem hominum, quantum ad superiorem portionem rationis, que est circa spiritualia, que sunt eterna, sicut docet beatus Augustinus (.14. *De Trinitate*) [2]. Principatus vero temporalia versatur circa relationem hominum, quantum ad inferiorem portionem rationis, que est circa temporalia, ut habetur ex eodem libro .14. *De Trinitate*. Et tertio argumento sic : quandocumque sunt aliqui duo principatus, quorum unus secundum se totum subicitur alteri, ille qui principatur inferiori debet subici ei qui principatur in superiori, quia sicut principatus ad principatum, ita princeps ad principem. Ista regula confirmatur primo in supernaturalibus,ubi quia principatus ierarchie celestis subicitur principatui ierarchie supercelestis, oportet ut ierarcha qui est in ierarchia celesti subiciatur ierarche [f] ierarchie supercelestis, secundum deductionem beati Dyonisii

(a) ut per se *P2* ; — (b) de se igitur etc. *manque P2* ; — (c) temporalium *P2* ; — (d) tantum... formaliter *manque P2* ; — (e) est via *P2*. — (f) *manque P1* ;

(1) Cf. DANTE, *ouvr. cité*, L. III, ch. VI.
(2) AUGUSTIN, *De Trinitate*, L. XIV, ch. II, dans MIGNE, *Patr. Lat.*, t. XLII, col. 1037-1038.

(*De divinis nominibus*). Secundo declaratur in naturalibus, ubi tota multitudo hominum naturaliter principatur toti multitudini brutorum ; ideo si esset aliquis princeps in genere brutorum, ut vulgo dicitur de leone, ille naturaliter subesset [a] seu subiceretur principi hominum. Tertio declaratur in monasticis, et hoc directe et ad propositum, quia totus principatus virium anime sensitive est subjectus principatui [b] virium anime intellective ; et ideo si appetitus sensitivus principatur in anima sensitiva, et voluntas in intellectiva, oportet ut appetitus sensitivus subiciatur voluntati. Quarto declaratur in politicis, quia totus ordo armigerorum secundum se est subjectus principi militum, ideo oportet ut princeps armigerorum sit subjectus principi militum. Et in [c] ista regula [fol. 42*r*°] sic declarata, accipitur minor sub ea ; sed principatus portionis inferioris anime est subjectus principatui portionis superioris per quam regitur secundum Augustinum (*ubi supra*) [1] ; ergo princeps temporalium qui principatur in portione inferiori, secundum premissa, decet subesse principi spiritualium, qui principatur in superiori.

Tertia via est causa formalis per quam formatur et dirigitur princeps in regnando. Ex qua sic argumentatur : quandocumque alique due leges ita se habent quod una subicitur alteri, princeps qui regit secundum legem inferiorem debet subici principi qui regit secundum legem superiorem, quia [d] sicut regula ad regulam, sic [e] regulatum ad regulatum vel ad regulans [f]. Sed princeps spiritualium regit suum principatum secundum legem divinam, si bonus est, et princeps temporalium regit secundum legem humanam, ut patet in civilibus ; ergo sicut lex humana est [g] subjecta legi divine, secundum beatum Augustinum in libro *De Civitate Dei*, ita princeps temporalium debet esse subjectus principi spiritualium. Ista ratio confirmatur : primo quia prudentia politica regulatur a prudentia ierarchica, que est Fides, et ideo oportet ut princeps qui regulatur per illam subiciatur illi qui regulatur per istam. Secundo quia justitia legalis politica non est recta, nisi sequatur justitiam legalem divinam [2] ; et ideo princeps temporalis justitie rectus [h] non est, nisi sequa-

---

(a) subisset *P1* ; — (b) toti principatui *P2*. — (c) *manque P2* ; — (d) *manque P2* ; — (e) ita sic *P2* ; — (f) *sic P1*, vel ad regulans *manque P2* ; — (g) *manque P2*. — (h) regulatus *P1* ;

---

(1) *Ibid.*
(2) Cf. François de Meyronnes, *Quaestio de Subjectione*, I, 9.

tur principem secundum aliam justitiam regnantem. Item princeps spiritualium principatur secundum virtutes theologicas, sed princeps temporalium secundum virtutes politicas ; ideoque sicut virtutes politice sunt informes, nisi sint subjecte [a] virtutibus theologicis, ita principatus temporalium est informis, nisi principi spiritualium sit subjectus [1]. Et ista omnia confirmantur, quia *Deuter.* (.17.) dicitur quod rex debebat accipere Legem a sacerdotibus, ut secundum eam regularetur.

Quarta via est cause formalis, secundum quam sic argumentatur : quandocumque alique due facultates ita se habent quod una ordinatur ad aliam, sicut ad finem, ille qui principatur in facultatem que est finis, principatur etiam in facultatem que est ad finem [b] [2]. Ista regula declaratur [c] sic [d] : primo in mecanicis [e], ubi, quia frenefactiva [f] ars [g] ordinatur ad equestrem, sicut ad finem, idcirco princeps frenorum debet subesse principi equorum, cum non sit propter ipsum inquantum temporalis [3]. Secundo in politicis, ubi [h] quia facultas equestris ordinatur ad militarem, sicut ad finem, ideo princeps equorum debet esse subjectus principi militum [4]. Tertio in phisicis, in quibus corpora animata non sunt, nisi propter animas, et ideo oportet quod membrum quod principatur in corpore, ut pote capud, subiciatur virtuti que principatur in anima, ut puta rationi. Quarto in ierarchiis sive [i] in ierarchicis, ubi quia status Ecclesie [*v*°]Militantis ordinatur ad statum Ecclesie Triumphantis, sicut ad finem, oportet ut princeps Militantis Ecclesie sit subjectus principi Ecclesie [j] Triumphantis [5]. Et ista regula sic quadrupliciter [k] declarata, accipitur minor sub ipsa ; sed totus ordo et facultas rerum temporalium est ordinatus ad facultatem et ordinem rerum spiritualium [l] sicut ad finem, cum corporalia sint propter spiritualia secundum

---

(a) subjecte sint *P2*. — (b) *au lieu de* finis principatur... ad finem *P1*, ad finem debet subesse illi qui principatur in facultate que est finis *P2* ; — (c) confirmatur sive declaratur *P2* ; — (d) *manque P2* ; — (e) mechanicis *P2* ; — (f) prenestina *P2* ; — (g) *manque P1* ; — (h) oportet *au lieu de* ubi *P2* ; — (i) in... sive *manque P2* ; — (j) *manque P1* ; — (k) *manque P2*. — (l) est ordinatus... spiritualium *manque P2* ;

---

(1) Cf. *Ibid.*, II, 7.
(2) Cf. *Ibid.*, I, 8 et *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*

Apostolum et Augustinum ; ergo princeps temporalium principi spiritualium debet esse subjectus.

[V] Dicunt quidam, istam rationem solvere satagentes, quod ista ratio bene evidenter concludit [a] quod princeps temporalium debet esse subjectus principi spiritualium in spiritualibus, non tamen in temporalibus [1]. Istud autem dictum fortificat rationem, quod patet deducendo [b] rationem sic : quandocumque aliqua facultas ordinatur ad aliam sicut ad finem, ille qui principatur in eo quod est ad finem debet subesse alteri in eo in quo ordinatur ad ipsum sicut ad finem ; sed princeps temporalium in temporalibus ordinatur ad principam spiritualium sicut ad finem ; ergo cum temporalia sint propter spiritualia, ergo in temporalibus subest. Et confirmatur quia frenorum fabricator non subicitur principi equorum, nisi in frenorum fabricatione per modum finis ; et ita in proposito principatus qui est temporalium sicut ille frenorum.

Secundo quia princeps temporalium in eo subicitur principi spiritualium, inquam temporalis, in quo sibi subprincipatur ; sed princeps temporalium non subprincipatur principi spiritualium in spiritualibus, in quibus nullum principatum habet ; ergo in temporalibus intelligitur ista subordinatio ; et istud secundum est excludendum solutionem. Quidam tamen nituntur [c] subterfugere istam rationem, que fortissima esse videtur ; dicunt quod minor est falsa, nec concedere volunt quod temporalia sint subordinata [d] ad spiritualia, sicut ad finem. Isti autem dum volunt fugere rationem, tendunt contra Fidem, quia fides catholica tenet quod temporalia sunt nobis data propter spiritualia, per que consequamur eterna. Ideo dicit Salvator (*Matth.*, 6) : *primum querite regnum Dei et justitiam ejus*, que sunt spiritualia, *et hec omnia adicientur vobis*, scilicet temporalia. Nunc autem ita est quod illud quod est primum in [e] intentione est finis, et illud quod adicitur ex consequenti est ad finem. Ergo Christus hic comparavit temporalia ad spiritualia, sicut ad finem qui primo queritur. Sed contra istam veritatem [f], instatur quadrupliciter [g] : primo, quia Constantinus monarchiam subjecit et [h] seipsum principi Ecclesie, sicut habetur ex gestis beati Silvestri [2] ;

(a) concludit evidenter *P2* ; — (b) reducendo *P2* ; — (c) nitentur *P2* ; — (d) ordinate *P2*. — (e) *manque P1* ; — (f) autoritatem *P2* ; — (g) *manque P2* ; — (h) *manque P1* ;

(1) Cf. François de Meyronnes, *Quaestio de Subjectione*, I, 8.
(2) Cf. Dante, *De Monarchia*, L. III, ch. x.

tamen frustra seipsum subjecisset, si de jure naturali antea subjectus fuisset, sicut probant supradicte rationes. Secundo quia Ecclesia catholica justa bona recepit temporalia a principibus temporalibus, que frustra ab eis accepisset, si simper in temporalibus donata fuissent. Tertio quia principatus rerum temporalium precessit principatum rerum spiritualium ; et ideo cum in priori tempore fuerit ab ejus ordinatione absolutum, non videretur quando postea fuerit subjugatum, ut ex Fide [fol. 43r°] passum fuisset detrimentum. Quarto quia Salvator noster [a] (*Johann.*, 18) dicit : *regnum meum non est de hoc mundo* [b], unde habetur quod Christi principatus non fuit temporalium rerum ; sed princeps spiritualium in Ecclesia Militante [c] non habet auctoritatem, nisi inquantum vicarius Christi ; et vicarius non potest se excedere ultra fines sui principis ; ergo princeps spiritualium in temporalibus nullam habet jurisdictionem [d].

Ad primum videtur [e] quod Constantinus non subjecit seipsum de jure, quia jam prefuerat subjectus, sed tantum de facto recognovit se esse subjectum, quando per Fidem intellexit [f] habitudinem ordinis temporalium ad spiritualia, sicut etiam [g] subjecit seipsum Deo, cujus dominium prius non recognoverat, quamvis ipsum de jure habuisset. Ad secundum, quod Ecclesia accepit bona temporalia quoad dominium proprium, non quoad [h] utile, quod simper prebuerat, sicut principes superiores quando [i] accipiunt proprietates principum inferiorum, sicut comitatus ad regna devoluuntur [1]. Ad tertium, quod, sicut dicit Apostolus Paulus (*Secunda* [j] *ad Cor.*, 15), prius fuit *quod animale est, et postea quod est spirituale* ; et tamen animalitas subicitur spiritualitati, et ideo in proposito licet principatus temporalium precesserit, tamen postea subjectus fuit, sicut animalia [k] bruta hominem [l] precesserunt in creatione mundi, et postea homine creato sibi subjecta fuerunt, nec per hoc fuerunt deteriora ; ymo, fuerunt nobiliora in attigendo proprium finem ; et isto tertio fuit nobilitatus principatus temporalium, quando fuit prin-

---

(a) *manque P2* ; — (b) *P2 ajoute* : et idem regnum meum non est hinc ; — (c) Militante Ecclesia *P2* ; — (d) juridionem *P2* ; — (e) *manque P2* ; — (f) intellexit per Fidem *P2* ; — (g) *manque P2* ; — (h) quantum ad *P2* ; — (i) quandoque *P2* ; — (j) corr. *Prima* ; — (k) omnia *au lieu de* animalia *P1* ; — (l) hominem et *P2*.

---

(1) Cf. DANTE, *ouvr. cité*, L. III, ch. x, et FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Quaestio de Subjectione*, I, 12.

cipatui spiritualium subordinatus. Ad quartum quod Salvator dixit : *regnum meum non est de hoc mundo* [a] [1], dico quod de regno suo principali intellexit, quod est regnum celorum, nam [b] minus principali, secundum quod dicitur in *Apoc.* (.17.) [c] : *rex regum et dominus dominantium* ; et alibi dicitur : *rex celi et terre* ; nulli autem dubium est quin Christus omnium temporalium fuerit dominus, secundum quod Ipse dicit (*Matth.*, .28.) : *data est mihi omnis potestas in celo et in terra* ; et tunc reducitur [d] quarta ratio ad oppositum. Sic et videtur esse determinatio, quia quandocumque [e] instituitur aliquis [f] vicarius universalis et generalis [g] [2] alicujus principis in regno suo, et universaliter et sine ulla exceptione, ille habet auctoritatem in omnibus que sunt subjecti [h] temporali principi in temporali regno ; alioquin non eset universaliter vicarius ; sed princeps spiritualium, puta beatus Petrus, fuit institutus vicarius a Christo in hoc mundo universaliter et sine ulla exceptione, ut patet *Matth.* (.16.) ; ergo ipse habet plenitudinem potestatum non solum [i] in spiritualibus, sed etiam in temporalibus.

[VI] Dicunt quidam quod principatus temporalium multum ignobilitatur, si alicui in spiritualibus [j] subiciatur ; et ideo cum a principatu [k] fidei catholice non fuerit status mundi vilificatus, non videtur quod rationabiliter princeps mundialis fuerit [l] principi spiritualium [m] subjugatus sive subordinatus [n]. Istud autem dictum stare non potest, quia ejus [o] oppositum necessarium quod [*v*°] scilicet tunc principatus temporalium fuit maxime nobilitatus quando fuit principatui [p] spiritualium subjugatus sive subordinatus ; quia, secundum beatum Augustinum (*Super Genesi ad litteram*), melius est unumquodque inferius in eo quod conjungitur suo superiori quam secundum seipsum, aut secundum quod principatur suis inferioribus, sicut homo melior est inquantum connec-

---

(a) quod Salvator... mundo *manque P1* ; — (b) non *au lieu de* nam *P1* ; — (c) *cette cit. est du ch. XIX* ; *au ch. XVII il y a* : « Dominus dominorum et rex regum » ; — (d) ducitur *P2* ; — (e) quandoque *P2* ; — (f) aliquis instituitur *P2* ; — (g) et generalis *manque P2* ; — (h) subjecta *P2*. — (i) n. s. *manque P2* ; — (j) *temporalibus P2* ; — (k) a temporalibus *au lieu de* cum a principatu *P2* ; — (l) fuit *P2* ; — (m) p.s. *manque P2* ; — (n) s. s. *manque P2* ; — (o) *manque P2* ; — (p) principi *P1* ;

---

(1) Cf. DANTE, *ouvr. cité*, L. III, ch. XIV ; Fr. de MEYRONNES, *Quaestio de Subjectione*, I, 12 et *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.

(2) *Ibid.*, III, et *Quaestio de Subjectione*, I, 11.

titur et conjungitur [a] ultimo finis [b] per actum beatificum, quam inquantum principatur brutis per excellentiam rationis ; et ita principatus, temporalis melior est inquantum connectitur spirituali tanquam fini quam inquantum prefertur suis inferioribus [1].

Quod autem principatus temporalium sit melior si est spiritualibus subjectus quam si ponatur sui gratia, tantum declaratur :

Primo, in naturalibus, quia videmus quod anima sensitiva in bruto est sui gratia, et non subicitur alicui ulteriori anime [c], nec ad ipsam ordinatur ; anima autem sensitiva in homine non est sui gratia, sed propter animam intellectivam que [d] sibi principatur et dominatur ; et tamen anima sensitiva nobiliori modo est in homine quam in bruto, quia ibi attingit suum superius ; et ita principatus temporalis, si ponatur sui gratia, est admodum anime sensitive in bruto, si vero subordinetur principatui spirituali, est admodum anime sensitive in homine [2].

Secundo, declaratur in moralibus, quia virtutes politice alio modo fuerunt in principibus infidelibus quia sui gratia fuerunt, et non regulate per aliquas virtutes superiores ; sed [e] in principibus [f] fidelibus sunt subordinate et subjecte [g] virtutibus theologicis, et tamen non est dicendum quod virtutes politice nobiliori modo fuerunt in principibus infidelibus, vel apud paganos, quam apud fideles ; ymo, ergo, quia hic [h] attingunt suum superius, et non ibi ; et ita in proposito.

Tertio, declaratur de virtutibus intellectualibus, quia aliter fuerunt scientie naturales in phisicis, et aliter in Doctoribus sanctis et theologis, quia [i] in illis fuerunt sui gratia, et non ordinate ad aliquam ulteriorem distinctionem nec recte per ipsam. In theologis autem iste scientie dicuntur ancillari theologie, et ei subordinantur, secundum beatum Gregorium, et per ipsam regulantur ; et tamen non est ex hoc dicendum quod iste scientie nobiliori modo fuerunt in primis artistis quam in theologis, quia contrarium experimur, et ita est in proposito de principatu temporalium absoluto et subordinato [3].

(a) et c. *manque P2* ; — (b) fini *P2*. — (c) a. u. *P2* ; — (d) et anima intellectiva *au lieu de* que *P2* ; — (e) et *au lieu de* sed *P2* ; — (f) *manque P2* ; — (g) subjecte est subordinate *P1* ; — (h) *manque P2* ; — (i) qui *P2*.

---

(1) Cf. *Ibid.*, I, 7.
(2) Cf. *Ibid.* et II, 8.
(3) Cf. le même, *Tractatus de Principatu regni Siciiae*, I.

Quarto, declaratur in supernaturalibus, quia natura humana aliter est in supposito Verbi, et aliter in suppositis ceterorum hominum, quia in suppositis nostris est sui gratia. In quolibet enim supposito hominis omnia activa ordinantur ad naturam humanam, sicut ad finem. In Christo autem Domino, natura humana non est sui gratia, sed propter aliam naturam in eodem supposito cui est subjecta et subordinata, et tamen non est credendum quod natura [fol. 44*r*°] humana in nostra supposito sit nobiliori modo quam in supposito Christi [a], sicut natura humana est in Christo nobiliori modo, quia nature divine subordinata ; ita et potestas temporalis, si est potestati spirituali subordinata.

[VII] Dicunt quidam ad premissa minus solerter inspicientes, quod principatus regis nostri, scilicet Cecilie et Jherusalem [b], est ignobilior ceteris principatibus, quia solus iste subordinationem Ecclesie recognoscit ; ceteri vero reges sua temporalia ab Ecclesia non recognoscunt, et ideo sunt liberiores, quia supra se in temporalibus nihil habent. Istud autem dictum seipsum impedit, et declarat oppositum [c] evidenter, quia sicut in uno homine est invenire [1] : primo, rationale per essentiam, ut est anima intellectiva que per seipsam utitur ratione ; secundo, est invenire [d] rationale per participationem, ut est anima sensitiva, que, licet per seipsam non ratiocinetur, tamen est nata regulari a ratione, et obedire [e] rationem [f], ut patet in viribus appetitus sensitivi, quibus voluntas principatur principatu politico vel despotico [g] ; tertio, est invenire quod [h] nec est rationale per essentiam nec per participationem, ut anima vegetativa que neque per seipsam ratiocinari potest, nec est regulabilis a ratione, pro eo quod [i] vires negetative sunt mere naturales, et rationi in suis actionibus in nullo subiciuntur quas exercent. [2]

(a) Christi supposito *P2* ; — (b) scilicet Cecilie et Jherusalem *manque P2* ; — (c) totum oppositum *P2* ; — (d) est invenire *manque P2* ; — (e) obaudire *P2* ; — (f) rationi *P2* ; — (g) vel despotico *manque P2* ; — (h) est invenire quod *manque P2* ; — (i) quia *P1* ;

---

(1) Cf. *ibid.*, I.

(2) Cf. François de Meyronnes, *Commentaires sur les Confessions*, Bibl. Nat., lat. 2741, fol. 124r° : Ex quo dicto accipitur illud vulgatissimum dictum, quod in anima nostra est quod rationale per essentiam, scilicet illud quod consulet, et quoddam per participationem, scilicet illud quod consilio obtemperat ; et iterum quia sicut naturaliter rationale per essentiam principatur rationali per participationem, ita vir mulieri. Explicit.

Ita in toto universo, sicut in quodam homine [a], est invenire tria per ordinem. Unum quod est spirituale per essentiam, ut puta [b] totam ierarchiam [c] ecclesiasticam que per seipsam versatur circa spirituales operationes, quemadmodum anima intellectiva per seipsam ratiocinatur. Aliud est spirituale per participationem, sicut ille principatus qui per se non versatur, nisi circa temporalia, est tamen sic Ecclesie subordinatus quod est natus ratiocinari a spirituali per essentiam, et ipsi obaudire [d] sicut sensitiva subicitur rationi. Tertium est quod nec est [e] spirituale per essentiam, nec per participationem, sicut ceteri principatus non sunt nati regulari a spirituali per essentiam nec obedire [f] sibi, sicut vegetativa, que mere naturaliter operatur ; et ideo sicut anima sensitiva in uno homine, quia est rationalis per participationem, prefertur anime vegetative, que non est rationalis per essentiam nec per participationem, ita directe in universo principatus noster, qui est spiritualis per participationem, precellit ceteris, qui nullo dictorum modorum sunt spirituales [1].

Ista deductio confirmatur : primo, quia melius est subici quam preesse ordine debito pretermisso, cum illud pertineat ad justitiam, et istud ad injustitiam [g], illud ad prudentiam, istud [h] vero [i] ad imprudentiam ; sed debitus ordo rerum habet, secundum premissa, ut temporalia spiritualibus subiciantur ; ergo iste principatus, in quo temporalis ordo servatur [j], est obtimus. Secundo, quia aliter viget anima sensitiva in pueris, et aliter in viris perfectis, quia in puero non est nata duci vel regulari a ratione, sed proprio impetu ferri ; in viris autem perfectis [*v*°] est nata deservire et obedire superiori anime, et tamen nobiliori modo est in homine perfecto quam in puero, et ita est in proposito, quia principatus noster est sicut anima sensitiva in viro ; ceteri vero principatus, qui non obaudiunt spiritualem principem, sunt sicut anima sensitiva in puero ; unde de temporalibus dicitur (*Job.*, .20.) : [k] *superbiam et tanquam pullum onagri se liberum natum putat.* Tertio, quia aliter versatur homo exterior in hominibus vitiosis, aliter in virtuosis ; unde [l] in vitiosis renuit subici homini interiori, et vult dominari per [m] seipsum ; in vir-

---

(a) h. *manque P2* ; — (b) pote *P2* ; — (c) ierarchicam *P1* ; — (d) *corr.* obedire ; — (e) *manque P1.* — (f) obaudire *P2* ; — (g) justitiam *P1* ; — (h) et istud *P2* ; — (i) *manque P2* ; — (j) *manque P2.* -- (k) *corr.* 11° ; — (l) *manque P2* ; — (m) super *P1* ;

---

(1) Cf. le même, *Tractatus de Principatu regni Siciliae,* I.

tuosis autem hominibus, subicitur totaliter judicio rationis; et ideo sicut homo exterior meliori modo est in homine virtuoso quam in [a] viti oso ex tali subjectione, ita est in universo, cum principatus spiritualis sit admodum hominis interioris, et principatus temporalis admodum hominis exterioris, melior est principatus iste qui subicitur spirituali quam ille qui non subicitur. De quibus dicitur (*Secunda Petri*) : *non quasi velamen habentes malitie libertatem, sed quasi servi Dei* [b]. Quarto dicitur [c] : aliter fuit portio rationis inferior [1] in primis parentibus, in statu innocentie, et aliter [d] in nobis in statu nature lapse, quia in statu innocentie in homine inferiora obediebant superioribus omnino in omnibus, secundum beatum Augustinum (*De Civitate Dei*). Nunc autem in aliquibus obediunt inferiora superioribus, in quibusdam autem non per legem membrorum repugnantem, ut habetur ad regem Sicilie [e]. Ideo iste principatus qui obedit omnino tam in temporalibus quam in spiritualibus assimilatur statum innocentie. Ille autem qui obedit tantum in spiritualibus, assimilatur statum [f] nature lapse.

Intelligendum tamen quod natura angelica, a privilegio creationis universi, cepit esse divisa, cum dicitur (*Gen.*, primo) : *divisit* [g] *Deus lumen* [h] *a tenebris*. Itaque in sanctis angelis fuit subjecta et subordinata principi ierarchie supercelestis. In malis autem angelis, noluit esse subjecta eidem principatui nec subordinata, sed volunt [i] esse sui gratia. Unde Lucifer, princeps eorum, qui est rex super omnes filios superbie, ut dicitur *Job* [(XI)] [2] [j] et [k] introductiur loquens (*Ys.*, .14.) : *ascendam* [l] etc. usque *ero similis* [m] *Altissimo*.

[VIII] NUNC AUTEM AD PROPOSITUM REDEUNDO OMNI DICITUR QUOD IN UNIVERSO NON EST DARE UNUM MONARCHAM QUI ITA PRESIT OMNIBUS TEMPORALITER, QUOD NULLI IN TEMPORALIBUS SIT SUBJECTUS. Accipiendo universum secundum obtimam dispositionem possibilem sibi pro isto statu, quia tunc est universum melius dispositum cum habeat

(a) *manque P1* ; — (b) sed... Dei *manque P2* ; — (c) quia *au lieu de* dicitur *P2* ; — (d) aliter est *P2*. — (e) *manque P2* ; — (f) innocentie. Ille autem... statum *manque P2* ; — (g) *manque P2* ; — (h) lucem *P2* ; — (i) *manque P2* ; — (j) *place laissée en blanc P1 et P2* ; — (k) *manque P2* ; — (l) conscendam *P2* ; — (m) *corr.* super altitudinem nubium, similis ero (*P2* : conscendam usque similis ero).

(1) Cf. le même, *Quaestio de Subjectione*, I, 4.
(2) *Job*, XI, 17.

obtimum principatum ; sed melior est principatus temporalium si subordinetur et connectatur principatui spiritualium, quam si sit secundum se absolutum et sui gratia, ut fuit ostensum ; ergo universum, [fol. 45*r*°] secundum obtimam sui dispositionem, habet principem temporalium sic subjectum. Ista autem deductio sic confirmatur : primo, quia cum homo dicatur, est minor mundus sive microcosmus [a], melior est dispositio hominis cum portio rationis inferior subicitur superiori, quam si non subiciatur ; et ideo cum in [b] universo spiritualia teneant locum superioris portionis, temporalia vero locum inferioris, melior est dispositio universi quando temporalia spiritualibus subiciuntur et subjectuntur. Secundo, quia melior est dispositio hominis in quo anima sensitiva subicitur [c] anime intellective, quam nisi anima sensitiva simper dominatur temporales enim homines animales, in quibus animalitas dominatur simper ; in universo autem principatus temporalis tenet locum anime sensitive, quia versatur circa sensibilia ; principatus autem spiritualis tenet locum anime intellective, quia negotiatur circa insensibilia ; ideo melior est [d] dispositio universi, si ponatur quod principatus temporalium principatui [e] spiritualium sit subjectus. Tertio, quia melior est dispositio hominis in vigilia quam in sompno, quia in sompno fantasia ymaginum sensibilium operatur non subjecta [f] rationi, quia tunc non potest prodire in actum ; in vigilia autem, fantasia et ymaginatio operantur ut deserviant rationi, et tunc regulantur [g] a ratione ; sed in universo principatus temporalium est admodum fantasmatum, que consistunt in apparentia, quia bona temporalia magis sunt in apparentia [h] quam existentia, secundum beatum Augustinum in libro [i] *De Doctrina christiana* ; principatus autem spiritualium est admodum intelligibilium seu intellectualium, que magis sunt existentia quam apparentia, et ideo obtima dispositio universi est quando temporalia spiritualibus subiciuntur, sicut in vigilia vis fantastica [j] subicitur [k] rationi. Quarto, quia melior est dispositio anime rationalis, quando voluntas a ratione in suo imperio regulatur, quam quando non regulatur ab ea, nec connectitur sibi, sed tendit secundum votum suum, non respiciens ad lumen rationis regulantis ; sed in universo principatus spiritualium se habet admodum rationis regulantis et illuminantis, cum doceat ea que sunt agenda et ostendit illa que sunt credenda ; principatus autem

---

(a) sive microcosmus *manque P2* ; — (b) *manque P2* ; — (c) subjugatur *P2* ; — (d) *manque P2*. — (e) principi *P2* ; — (f) subjici *P2* ; — (g) regulatur *P1* ; — (h) i. a. *manque P2* ; — (i) i. l. *manque P2* ; — (j) fantasma *P2* ; — (k) subiciantur *P2* ;

temporalis est [a] admodum potentie volitive, que nata est monuere potentias exsecutivas ad illa que a ratione dictantur ; et ideo obtima dispositio universi est in rationali anima, cum voluntas sequatur rationem. Et si dicatur quod ista ratio est ad oppositum, quia voluntas imperat rationi, et ita videtur quod principatus temporalis deberet imperare principatui spirituali, hoc non valet, quia sicut [b] voluntas est principalis in operando, ita intellectus ergo in regnando ; nunc autem ratio adducta non procedit quantum ad ordinem regulandi in quo ratio presidet voluntati, quia licet forte voluntas sit nobilior intellectu aut ergo superior, tamen secundum quid in nonnullis inferior potentia precellit superiorem. Ad arbitrium factum [c] in principio quovis, dicitur quod in meliori [*v*°] dispositione fuit universum in Christi resurrectione, quando Ecclesia fuit confirmata, quam in ejus nativitate, in qua nondum erat exorta nec humana natura adhuc reparata ; et quanto plus processa [d] Ecclesia donec Fides catholica sic fuit declarata ut spiritualia temporalibus [e] preferentur, etc.

Explicit questio per seraphicum Doctorem Magistrum Franciscum de Mayronis, ordinis Minorum, provincie Provincie et conventus Digne, determinata per istam conclusionem : quod in universo, secundum obtimam dispositionem sui, non est dare, secundum rectam rationem, aliquem monarcham sui principem, videlicet in temporalibus, quando ille subsit temporaliter et etiam in temporalibus principi spirituali, ut pote Pape.

Scriptum in Montepesulano per me fratrem Amedeum Boverii, conventus Bi[te]ranii, anno .MCCCCXXIII. et die .VIII. madii [f].

(a) *manque P2.* — (b) si *P2* ; — (c) *manque P2* ; — (d) processit *P2* ; — (e) *manque P2.* — (f) *P2* : Explicit questio a Francisco de Maronis, determinata : quod non est dare monarcham in universo sic quod non subiciatur alteri, puta Pape, in temporalibus.

II. — Quaestio de Subjectione.

MANUSCRITS.

Le P. Roth, dans son étude sur les œuvres de François de Meyronnes, a donné quelques extraits du Commentaire sur les Décrétales de Grégoire IX, I, 1 (*Firmiter credimus*) d'après le ms. Clm 8434 de l'Universitätsbibliothek de Münich. Aux fol. 188D-195A se trouve un texte, très corrompu, que Roth rapproche du *Tractatus de Principatu regni Siciliae* (1). D'autre part Sbaralea, Ch.-V. Langlois et le P. Roth, ainsi que le catalogue de la bibliothèque de Merton College à Oxford, signalent que le ms. 65, fol. 144*r*o-148*r*o, de cette bibliothèque contient le *Tractatus de Principatu temporali.* C'est là une erreur : le texte contenu dans ce ms. est le même que celui du ms. de Münich. Il s'agit d'une question, probablement quodlibétique ou appartenant à un genre analogue, que j'édite sous le titre de *Quaestio de Subjectione* d'après le ms. d'Oxford, exécuté en 1456 avec le plus grand soin et richement orné. Au contraire l'Incipit transcrit par Roth est plein de fautes grossières rendant le texte presque incompréhensible : ainsi le scribe remplace *monarcha* par *monachus.*

Peut-être les autres mss. qui contiennent le Commentaire sur les Décrétales renferment-ils aussi la *Quaestio de Subjectione.* Roth en signale quatre :

Florence, Leop.-Laur., Aedil. I, fol. 364-383.
Oxford, Merton College, ms. 236, fol. 51.
St-Florian, Stiftsbibliothek, XI, 138, fol. 52*r*o-78*r*o.
Cambridge, Pembroke College, ms. 247, fol. 211.

En outre, il renvoie à F. Ehrle, *Miscellanea*, t. V (Rome 1924) pour un ms. qui proviendrait de la bibliothèque de Callixte III.

Je n'ai pu consulter ces différents mss. Toutefois celui d'Oxford étant presque entièrement exempt des fautes si fréquentes chez les copistes, j'ai cru pouvoir donner d'après lui seul le texte de la *Quaestio de Subjectione.*

---

(1) Cf. B. Roth, *ouvr. cité*, pp. 82-83. Lors de la publication des positions de ma thèse, l'identié entre ce fragment et le texte que j'ai trouvé dans le ms. d'Oxford m'avait échappé.

TEXTE

[Fol. 144*r*°] UTRUM ILLE QUI PRINCIPATUR SECUNDUM JURISDICTIONEM UNIVERSALEM TAMQUAM MONARCHA DECEAT DE JURE NATURALI SUBJACERE SE ILLI QUI PRINCIPATUR SECUNDUM PLENITUDINEM POTESTATIS IN SPIRITUALIBUS QUOAD OMNIA QUE DICITUR IERARCHA.

[I]

Circa quam questionem dicunt Civiliste quod princeps universalis temporalium ita suppremus est in universo quod non potest alicui subici, cum nulla lege possit ab homine ligari ; ad illum vero qui principatur secundum plenitudinem potestatis in spiritualibus, nulla debet esse de temporalibus cura. Dicunt etiam Canoniste quod sicut princeps spiritualium presidet alteri in spiritualibus, ita princeps temporalium prefertur alteri in temporalibus, quia unusquisque est potentior in suo principatu. Et quia nonnulli in eandem ducuntur deceptionem affectione magis quam ratione deducti, iccirco ad elidendum istum errorem introduxi. 12. fundamenta ad stabiliendum justitiam Militantis Ecclesie, sicut beatus Johannes Evangelista (*Apoc.*, penultimo capitulo) describit Ecclesiam Triumphantem .12. fundamentis esse edificatam.

[1] Quorum primum est JASPIS [1]. Loco cujus ponitur ratio que radicatur in universi dispositione, quia omnes philosophi juris naturalis ratione deducti posuerunt unum primum principem in toto universo, quia *entia nolunt male disponi* [2]. Istud autem medium quod assumunt nullam habet efficatiam ad ostendendum propositum, nisi quiescat in anima ista regula, quod melior est dispositio cujuslibet universitatis quando reducitur ad unum principem ; et quia entia universi appetunt optime disponi, oportet dare in universo unum principem primum. Et ista ratio que reputatur ab omnibus manifesta, concludit quod uniformiter in statu presentis vite, cum omnia que sunt in hac vita appetant optime disponi, oportet dare in universo unum principem primum. Ille autem non potest esse qui principatur temporaliter ; tunc enim oportet

(1) Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, éd. LINDSAY, t. II (1911), L. XVI, ch. VII.

(2) Même citation chez FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Tractatus de Principatu temporali*, III, et chez DANTE, *De Monarchia*, L. I, ch. XVIII.

quod spiritualia subicerentur, quod est absurdum ; igitur est ille qui spiritualiter principatur. Sed dicunt adversarii quod quilibet illorum est primus in suo ordine, nec oportet alterum alteri subici, quia isti ordines sunt impermixti. Sed contra quia sicut melius est dispositum totum universum in eo quod omnes principantes uni subordinantur, et ideo convincitur esse unus ita melius est disposita ista vita, si omnes ultimate ad unum reducantur. Et istud fundamentum habet attributionem ad jaspidem, quia oritur ex universi dispositione, sicut jaspis dicitur lapis universalis quia proprietates ceterorum lapidum dicitur quodammodo continere.

[2] Secundum fundamentum est SAPHIRUS [1]. Loco cujus ponitur ratio que radicatur in universi divisione, quia malum est universum dividere, cum omnia unitatem appetant, sicut dicit beatus Dyonisius in libro *De perfecto et uno*. Si autem ponitur duo principes quorum neuter est sub altero universales, universum istius vite tunc erit divisum, et tunc non erit optime dispositum ; et confirmatur quia *omne regnum in se divisum desolabitur* [2] (*Matth.*, .12. capitulo) ; et quanto divisio est magis intrinseca, tanto magis in regno sequitur detrimentum. Ista autem divisio procederet ad singulas personas, dum quelibet esset totaliter subjecta uni in spiritualibus, et totaliter alteri in temporalibus irreducibiliter. Cum quia *nemo potest duobus dominis servire* [3] non subordinatis (*Matth.*, .6. capitulo), cum temporales contingat opposita precipere, tunc autem quilibet haberet duo dominia non subordinata quibus non subjecti essent jure naturali, et per consequens temporali jure foret homo ad impossibile obligatus. Item ex hoc ratio confirmatur, quia ubicumque leges civiles et ecclesiastice sunt incomponibiles, oportet civiles per canones evacuari ; sed nullus legislator potest alterius leges evacuare, cui non preest, propter quia in usuris et sponsalibus jura civilia fuerunt ab Ecclesia evacuata quoad contractus multos, de quibus Scriptura non loquitur. Et istud fundamentum habet attributionem ad saphirum, qui virtuosius potest contra venenum, quia in nulla universitate potest esse tantum venenum sicut venenum divisionis.

[3] Tertium fundamentum est CALCEDONIUS. Loco cujus ponitur ratio que fundatur in entium subalternatione, quia quandocumque sunt alique universitates quarum altera alteri est subjecta secundum sui na-

---

(1) Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *ouvr. cité.*, L. XVI, ch. IX.
(2) *Math.* XII, 25.
(3) *Ibid.*, VI, 24.

turam et ordinem, ille qui immediate principatur inferiori debet esse subjectus [fol. 145*r*°] illi qui immediate principatur superiori [1]. Et confirmatur quadrupliciter ; primo quidem in mundi monarchia sensibili ubi corpora elementaria subiciuntur corporibus supracelestibus, et celum quod omnibus celis principatur, oportet quod omnibus elementis principetur ; 2° in monarchia intellectuali, scilicet in anima rationali quia ille qui principatur architectonice, principatur omnibus illis qui principantur in omnibus inferioribus disciplinis ; 3° in ierarchia celesti in qua ille qui principatur in ordine Seraphin presidet ei qui principatur in ordine Cherubyn ; 4° in ierarchia subcelesti in qua ille qui principatur archiepiscopis, principatur episcopis, qui principantibus [a] sacerdotibus. Et est in omnibus ratio, quia talem ordinem oportet esse in capitibus, qualis est in corporibus, et talem in ducibus qualis est in exercitibus, cum ista sint proportionata. Sed universitas rerum temporalium est subjecta universitati rerum spiritualium ; sicut enim homines naturaliter presunt minutis, et angeli hominibus, et eorum excellentia est subordinata, ita eadem ratione spiritualia temporalibus preferuntur ; igitur ille, qui principatur in temporalibus quoad omnia illa, debet esse subjectus illi qui principatur in spiritualibus [2], et spiritualibus *omnia judicat et ipse a nemine judicatur*, ut dicitur *prima ad Cor.*, (.2. capitulo) [3]. Istud fundamentum habet attributionem ad calcedonium, quia sicut iste lapis habet conservare virtutes, ita debita subordinatio que pertinet ad universalitatem est omnium custos, secundum beatum Gregorium in *Moralibus*.

[4] Quartum fundamentum est SMARAGDUS [4]. Loco cujus ponitur ratio que radicatur in portionum anime habitudine ; quia, sicut dicit beatus Augustinus (.12. *De Trinitate*), in anima natura sunt due portiones, quarum superior est semper intenta eternis, et inferior temporalibus ; et ibidem declarat quod portio inferior per omnia est subjecta portioni superiori, sicut mulier naturaliter subicitur potestati viri [5] ;

(a) *corr.* principantur.

---

(1) Cf. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Tractatus de Principatu temporali*, IV, et *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.

(2) Cf. le même, *Tractatus de Principatu temporali*, IV.

(3) I. *Cor.*, II, 15.

(4) Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *ouvr. cit.*, L. XVI, ch. VII.

(5) Cf. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Commentaires sur les Confessions*, *supra*, *passage cité*.

et isto supposito tamquam manifesto argumentatur : quandocumque sunt aliqua duo regna vel partes ejusdem regni, quorum alterum alteri naturaliter subicitur, quicumque principatur in superiori regno, vel in superiori parte ejus, principatur ei qui principatur in inferiori ; sed iste due portiones sunt quasi duo regna in anima nostra, vel partes ejusdem regni, secundum Anselmum (*De conceptu virginali*) ; igitur cum princeps spiritualium principetur quoad illa que pertinent ad portionem superiorem, que sunt spiritualia, et alius quoad illa que pertinent ad portionem inferiorem, que sunt temporalia, iste erit subjectus illi, sicut materia regni hujus materie regni illius [1]. Et non videtur posse calumpniari aliqua premissarum. Et istud fundamentum habet attributionem ad smaragdum, quia sicut smaragdus est viridis coloris in quo predominatur albedo nigredini, tamquam in colore medio, sic portio lucida in anima nostra predominatur inferiori que ad olorem est opaca.

[5] Quintum fundamentum est SARDONIUS [a]. Loco ecujus ponitur ratio que radicatur in hominum distinctione ; quia, sicut dicit Apostolus (*ad Rom.*, .7. capitulo, et *ad Eph.*, capitulo .3.), in nobis est homo interior, qui condelectatur legi divine, et homo exterior cujus intentio versatur circa corruptibilia. Et ibidem docet Apostolus quod homo exterior est homini interiori subjugandus sicut caro spiritui subici debet. Et hoc supposito sic argumentatur : quicumque principatur in dominantibus, debet principari in servientibus, sicut patet in ordine naturali omnis pollitie. Sed princeps spiritualis principatur super interiorem hominem proprio principatu, et princeps temporalium super exteriorem. Temporalia enim sunt exteriora bona, sicut spiritualia interiora bona dicuntur ; igitur iste in suo principatu temporali debet esse illi subjectus, cum secundum illud sit in regimine materia servitutis. Et confirmatur tamen, quia ordine naturali corporalia spiritualibus sunt subjecta, cum animalis vita vite intellectuali debeat subjacere ; et ideo qui animo regitur, rex est ; qui vero corpore, servus, secundum dictum poeticum. Et istud fundamentum habet attributionem ad sardonicum, quia sicut iste lapis est compositus ex sardio et onice, secundum Ysidorum, sic homo in vita ista est compositus ex duobus hominibus antedictis.

(a) *corr.* sardonyx.

---

(1) Le même, *Tractatus de Principatu temporali*, VII.

[6] Sextum fundamentum est SARDIUS. Loco cujus ponitur ratio que radicatur in virtutum distinctione, quia quandocumque alique virtutes sunt sic ordinate quod unus ordo debet regi per alium, princeps in superiori ordine debet dominari principi ordinis inferioris, quoad totum suum principatum. Quod declaratur dupliciter. Primo, quia in brutis in quibus potentie anime sensitive suo modo ordinantur membris coporis et imperant ; et ideo oportet ut illa anima sensitiva, que dominatur omnibus aliis, principetur membro quod principatur [*v*°] ceteris membris. 2°, declaratur in hominibus, quia oportet ut virtutes intellective et potentie anime intellective principentur sensitivis ; et ideo ut illa potentia, que est princeps in regno anime intellective, sit domina illius que immediate dominatur in regno anime sensitive ; et sic regula declarata accipitur minor. Sed princeps spiritualium principatur secundum virtutes theologicas, et princeps temporalis, inquantum temporalis, non nisi secundum virtutes politicas ; igitur sicut virtutes theologice principantur et dirigunt atque regulant virtutes politicas, ita ille princeps istum secundum ordinem debitum universi. Quod autem virtutes theologice directe principentur virtutibus polliticis patet, quia quandocumque sunt actus talium virtutum imperati a caritate, tunc sunt optumalias [a] secundum Fidem, non sunt condigni remunęratione eterna. Imperium autem sine principatu esse non potest. Et istud fundamentum habet attributionem ad sardium, quia sicut sardius, secundum Ysidorum [1] rubet, ita virtutes pollitice inflammantur a Caritate eis imperante, et Fide dirigente, et Spe per omnia regulante.

[7] Septimum fundamentum est CRISOLITUS [2]. Loco cujus ponitur ratio que radicatur in utriusque principatus singulari comparatione, quoad personas illorum principum tantum ; quia rationes premisse comparant ipsos principatus ad omnes subjectos ; ille enim qui principatur temporaliter, inquantum princeps temporalium comparatur ad inferiora, et inquantum princeps spiritualium attingit ad superiora ; et sicut docet beatus Augustinus (*In Genesi ad litteram*), unaqueque res est nobilior ut attingit ad superiora, quam ut inclinatur ad inferiora [3] ; et idem per

---

(a) *corr.* optimi.

---

(1) *Ouvr. cit.*, L. XVI, ch. XV.
(2) Cf. *Ibid.*, VIII.
(3) Cf. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Tractatus de Principatu temporali*, VI.

Dyonisium ex distinctions angelorum ministrantium, qui ad inferiora quantum ad illud officium aspiciunt, et angelorum assistentium, qui ad superiora aspiciunt [1], ut habetur in libro *De angelica ierarchia*. Ex quibus omnibus patet quod dignior est princeps temporalis inquantum spirituali subicitur participando, quam inquantum inferioribus dominatur imperando. Et iterum quod ipse, inquantum participat spiritualia, est sibiipsi subjectus, inquantum regit temporalia ; cum bonus princeps secundum seipsum in suo regimine dirigatur, et simper debetur principatus melioribus, sicut in politia. Et istis tunc manifestis argumentatur sic : quicumque est superior superiore in principando, est superior inferiore ; sed princeps spiritualium est superior alio principe inquantum ipse participat spiritualia, et ipse ut sic est superior seipso ut regit temporalia ; igitur in temporalibus ille presidet isti. Et istud fundamentum habet attributionem ad crisolitum, quia sicut crisolitus est pulcrior in prima parte diei quam in secunda, ita princeps tem [a] est dignior ut ab oriente spiritualia et ab occidente temporalia regulat.

[8] Octavum fundamentum est BERILLUS [2]. Loco cujus ponitur ratio que radicatur in cause finalis et sui affectus coordinatione. Quia quicumque alique due universitates ita se habent quod una illarum est ad aliam ordinatam sicut ad suum finem, ille qui principatur in fine principatur illi qui principatur in hiis que sunt ad finem [3]. Ista autem ratio declaratur dupliciter. Primo quidem in naturalibus, quia enim bruta sunt propter hominem sicut propter suum finem, oportet ut qui principatur in brutis sit subjectus illi qui principatur in (in) hominibus. 2° in artificialibus declaratur, quia enim frenefactiva facultas ordinatur ad equestrem [4] ; ideo oportet ut princeps frenorum sit subjectus in sua arte principi equuorum [5], et quia equestris est propter miltarem ratio exigit ut princeps militum imperet principi equorum. Sed temporalia sunt propter spiritualia, sicut propter suum (suum) finem, cum

---

(a) *corr.* temporalis.

---

(1) Cf. le même, *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, I.
(2) Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *ouvr. cité*, L. XVI, ch. VII.
(3) Cf. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Tractatus de Principatu temporali*, IV, et *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*

mediantibus spiritualibus temporalia in finem ultimum reducuntur ; igitur quicumque principatur in temporalibus debet subici quoad suum principatum ei qui principatur in spiritualibus. Dicunt tamen adversarii ad istam rationem que eos potissime urget ipsam dissolvere satagentes dupliciter : uno modo, quod ratio non concludit, nisi quod princeps temporalis debet esse subjectus alteri principanti in spiritualibus, quod concedunt [1]. Alio modo, dicunt quod temporalia non sunt propter ad spiritualia, nisi quantum indigent temporalibus spiritualia subserviendum, et secundum hoc tenetur princeps temporalium Deum colentibus ad divinum cultum necessitati subvenire. Sed prima ratio est manifesta contra rationem, quia in subordinatis secundum finem, et illud quod est ad finem, inferior subicitur superiori in eo in quo ipse principatur, cum secundum totum illud subordinetur totaliter, sicut patet in exemplis datis naturalium et artificialium ; et ita ratio concludit quod princeps temporalium quoad temporalia sit subjectus, quia secundum illa, sicut ad finem, est ad spiritualia ordinatus. Secunda ratio est contra Fidem, quia ponit temporalia sui gratia et non esse ad spiritualia ordinata, cum secundum fidem catholicam tota vita presens ad merendum vitam eternam per spiritualia [fol. 146*r*°] sit nobis concessa ; et ideo cum secundum Fidem sit abusus uti rebus temporalibus nisi propter spiritualia, aut certe quod pejus est frui utendis ; et ita ratio manet inconcussa. Istud autem fundamentum habet attributionem ad berillum, quia sicut berillus influit ad dilectionem [2], ita finis trahit ad se omnia per modum desiderati et amati.

[9] Nonum fundamentum est TOPAZIUS [3]. Loco cujus ponitur ratio que radicatur in legum regulatione, quia princeps temporalium regulat secundum legem humanam, que est rationibus humanis instituta ; princeps autem spiritualis principatur secundum legem divinam, que est divinis inspirata revelationibus, que est ierarchica, sicut alia politica ; et ideo spiritualis princeps vocatur « Ierarcha », sicut iste « Monarcha ». Et tunc argumentatur sicut singulariter per aliud medium : quandocumque alique due leges ita se habent quod una jure naturali est alteri subjecta, ille qui principatur secundum superiorem debet principari illi (illi) qui secundum inferiorem dominatur ; sicut lex principatur, ita

(1) Cf. le même, *Tractatus de Principatu temporali*, V.

(2) Cf. MARBODUS, *De Gemmis*, § XII *de beryllo*, dans MIGNE, *Patr. Lat.*, t. CLXXI, col. 1747 : « Hic est conjugii gestare refertur amorem ».

(3) Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *ouvr. cit.*, L. XVI, ch. VII.

justitia legalis, que secundum illam est justitie legali, que secundum aliam legem est cum secundum ordinem objectorum sit ordo in hereditatibus. Etiam quando virtus principatur virtuti, et virtuosus virtuoso, per idem et per consequens judex, qui judicat secundum justitiam legalem superiorem, presidet ei qui judicat secundum inferiorem ; sed princeps spiritualium secundum legem divinam principatur, et alter secundum humanam, igitur ille est huic jure naturali prelatus, sicut lex divina cuilibet legi prefertur [1]. Quod autem lex divina omnibus aliis principetur, nullus fidelis ambigit, et patet per beatum Augustinus [a] (*De doctrina et de vera religione*). Et istud fundamentum habet attributionem ad topazium, quia sicut topazius coloriatur colore lucido et ethereo, ita ista ratio sumit legem divinam, que est ignea, sicut dicit Moyses, et comparat eam ad legem humanam quemadmodum ether illuminatur et regulatur a divina.

[10] Decimum fundamentum est CRISOPASSUS [2]. Loco cujus ponitur ratio que fundatur in auctoritate Veteris Legis seu Testamenti, quia hiis qui principantur in Veteri Testamento principatu ierarchico, sicut Helyas et Heliseus filiis Prophetarum et Samuel, ipsis Prophetis Deus dedit auctoritatem constituendi illos qui principantur principatu politico, ut habetur de Samuele (*primo Reg.*, .X.) et de Helya (.3. *Reg.*, .9. [b] capitulo), pro Asaele rege Syrie, et de Helyseo habetur (4° *Reg.* .9. [c] capitulo) ; et reges sic instituti parebant eis non solum in spiritualibus, sed etiam in temporalibus ; cum Saul ex sola inobedientia retinens bona temporalia contra preceptum Samuelis, fuerit reprobatus, ut habetur *primo Reg.* (.19. capitulo), et Jeu perfecit omnia que mandavit ei Helyseus per filium Prophete, ut patet in textu. Sed iste solutiones confirmant propositum, quia cum secundum regulam beati Dyonisii, Deus non influit in infima nisi per media, cum mediantibus ierarchiis suam auctoritatem influat in monarchas ; et iterum cum divina precepta innotescant principibus temporalibus per spirituales, patet quod illi indigent istorum directione, et per consequens principatu. Et confirmatur quia (*Deuter.*, .17. capitulo) rex qui sedebat in solio debe-

---

(a) *corr.* Augustinum ; — (b) *corr.* 19. — (c) *corr.* 8.

---

(1) Cf. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Tractatus de Principatu temporali*, IV.
(2) Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *ouvr. cit.*, L. XVI, ch. VII.

bat accipere Legem a sacerdotibus, quando regnare debebat [1]; ex quo colligitur quod sacerdos debebat mediare inter Deum et principem secularem, ita quod princeps secularis mediante sacerdote Deo subiciebatur. Tamen quando quia emergebat casus dubius circa sanguinis effusionem, deberet recurrere primo ad Summum Sacerdotem, et postea ad judicem qui casus erat pertinens ad jurisdictionem temporalem (*Deuter.*, .17.), quia in tali casu sacerdos erat principalis, sequitur de ipso principali qui non obedierit sacerdotis imperio et decreto judicis morte morietur. Istud autem fundamentum habet attributionem ad crisopassum, quia sicut crisopassus fulget in nocte et taliter manifestatur et occultatur in die, ita Vetus Testamentum in die gratie extitit occultatum, in nocte vero Legis Scripte manifestatum.

[11] Undecimum fundamentum est JACINCTUS [2]. Loco cujus ponitur ratio que radicatur in auctoritate Novi Testamenti, quia Christus totum gregem Ecclesie beato Petro Apostolo pascendum et animas omnium fidelium tradidit (*Johann.*, .21. capitulo), unde dixit ei 3° [a]: *Petre, amas me*, bis dans de pascendis agnis preceptum, et semel de ovibus; ex quo tenemus quod cum Christus esset pastor Ecclesie, sicut ipsemet testatur (*Johann.*, .3. capitulo), quod ipse reliquit Vicarium suum beatum Petrum. Sed illi qui est vicarius alicujus summi principis debent parere omnes qui sunt illi principi subjecti; igitur cum Christus sit *rex regum et dominus dominantium* [3], et *princeps regum terre* (*Apoc.*, primo), omnes debent subici ejus [*v*°] vicario. Dicunt autem quod verum est in illis in quibus instituit eum vicarium, nisi in spiritualibus. Istud tamen non valet, quia quando aliquis bonus duplicem jurisdictionem instituit aliquem vicarium universalem quoad omnia in verbis universalibus nichil excipiendo [4], videtur ipsum instituere in utraque potestate, ex natura processus universalis. Christus autem habens utramque jurisdictionem nulla apposita exceptione, nullo etiam apposito

(a) *corr.* ter.

(1) *Deuter.*, XVII, 18 : « Postquam autem sederit in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis hujus in volumine, accipiens exemplar a sacerdotibus Leviticae tribus ».

(2) Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *ouvr. cit.*, L. XVI, ch. IX.

(3) *Apoc.*, XIX, 18.

(4) Cf. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Tractatus de Principatu temporali*, V, et *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.

modo instituit Petrum vicarium suum, sicut habet premissum *Matth.* (.16. capitulo) : *quodcumque ligaveris super terram*, etc., quibus verbis ulteriora esse non ponunt ; igitur in omni jurisdictione erit vicarius, quia si sub verbis similibus aliquis faceret vicarium, nullus dubitaret eum posse in omnem jurisdictionem quam ille concedere posset. Istud autem fundamentum habet attributionem ad jacinctum, sicut color jacinctinus est totus celestis, ita perfectio *Novi Testamenti* est tota celestis et a terrenis affectionibus elevata.

[12] Duodecimum fundamentum est AMETISTUS [1]. Loco cujus ponitur ratio que fundatur in auctoritate Ecclesie, quia Ecclesia confirmat illum qui dicitur jure monarcha et ejus electioni consentiente Summo Pontifice jure principatur temporalis princeps, et auctoritatem eligendi dat Summus Pontifex, et aufert tranfserendo de gente in gentem ; et de facto, et huic ordinationi quin sit facta legitime nullus contradicit. Isti autem processus sunt manifesta signa dominii et principatus quod habet ierarcha Ecclesie super principem terrenorum. Dicunt autem qui auctoritati Ecclesie adversantur quod licet princeps spiritualis possit principem terrenorum confirmare, ex quo tamen quod confirmatus est, non tenetur ei in temporalibus preesse, quia licet princeps temporalis ab alio dependeat in fieri, non tamen in facto esse. Sed istud est ridiculum. Primo, quia quicumque legislator potest aliquam legem condere, potest eam suspendere vel revocare, cum eadem sit potentia contrariorum ; ista autem lex est condita a spiritualium ierarcha, quod facta principis terrenorum confirmatione et previa electione principetur in vita sua, et virtute temporalis legis principatur ; igitur si temporalis lex revocetur, non habet jus principandi. 2°, quia sicut talis ierarcha habet potestatem legem statuendi, ita habet potestatem ipsam modificandi et determinandi, et sic potest constituere quod ejus imperium non duraret per annum, sicut ordinavit quod simper, et ita teneretur si a principio temporalis lex condita fuisset, sicut fuit ordinatum quod non transmitteretur ad posteros. 3°, quia quicumque habet ab aliquo auctoritatem sibi collatam jure naturalis rationis, in illa debet exequi ejus mandatum, et ideo debent homines Deo obedientiam de se, quia qui sunt ab eo et filii genitoribus ; sed istam auctoritatem non habet a se princeps temporalis, sed a principe spirituali ipsum instituente, et legem sue electionis dante ; igitur in hiis tenetur ei subesse. 4°, quia nullus potest conferre quod non habet virtualiter vel formaliter, alio-

(1) Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *ouvr. cit.*, L. XVI, ch. IX.

quin injuste datur illud in quo nullum jus dante habetur ; sed princeps spiritualium dat in actu confirmandi totam jurisdictionem quam habet terrenus princeps, cum circumscripto temporali actu nullam haberet per istam viam ; enim declaramus causalitatem in naturalibus, igitur temporalem jurisdictionem oportet quod habeat princeps Ecclesie supereminenter, cum non sit formaliter talis qualis est princeps terrenus. Ista autem omnia confirmantur per auctoritatem Apostoli qui dicit (*Prima ad Cor.*, .6. capitulo) : *si habueritis temporalia judicia* [a], *contemptibiles qui sunt in Ecclesia, illos constituite ad judicandum* ; ex quo patet quod primitiva Ecclesia non solum habuit auctoritatem spiritualium, sed etiam temporalium ; et ideo immediate habuit a Christo cum Imperatores nondum quicquam dedissent, immo potius abstulissent ; et si inspiciatur ibi textus Apostoli (*Prima ad Cor.*, 6°), fecit unam rationem que demonstrat propositum nostrum, sic arguens a minori : *sancti ... judicabunt* istum mundum, igitur multo magis temporalia judicare possunt [1]. Sed constat per testimonium Christi in Evangelio quod Apostolis data est potestas judicandi mundum ; igitur Apostoli habuerunt a Christo auctoritatem omnia disponendi ; sed Apostoli ratio valet quicquam. Sed contra istam rationem instant aversarii : primo quia secundum auctoritatem Veteris Testamenti, reges instituebant et removebant sacerdotes, sicut patet de Salomone qui *abjecit Abiatham ne esset sacerdos* [2] (3° *Reg.*, 3° [b] capitulo, et 2° *Par.*, .8. capitulo) et instituit sacerdotes in ordine suo. 2ª quia Christus dixit Pilato : *regnum meum non est de hoc mundo* (*Johann.*, .18.) et Christus ubique loquebatur discipulis suis de sequestratione a mundo [3]. 3° quia Bernardus ad Eugenium dixit Papam [4] quod sicut in spiritualibus successit Petro, ita in spiritualibus [c] successit Constantino que enumerat. 4° quia secundum auctoritatem Ecclesie videmus quod ipsa fuit dotata a regibus et [fol. 147r°] Imperatoribus quoad secularia, quod non esset si omnia a principio fuissent sua [5]. Ad primum dicendum quod talia fecit Salo-

(a) *corr.* saecularia igitur judicia si habueritis. — (b) *corr.* 2° ; — (c) *corr.* temporalibus.

(1) Cf. François de Meyronnes, *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III.

(2) Cf. *Ibid.*, III.

(3) Cf. le même, *Tractatus de Principatu temporali*, V, et *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, III, et Dante ,*ouvr. cité*, L. III, ch. xiv.

(4) Saint Bernard, *De Consideratione ad Eugenium*, L. IV, ch. iii, dans Migne, *Patr. Lat.*, t. CLXXXII, col. 776.

(5) Cf. François de Meyronnes, *Tractatus de Principatu temporali*, V.

mon juxta ordinationem David qui fuit propheta Dei, et ei fuit ita obtemperans sicut debuit esse obtemperans Samueli. Ad secundum dicendum quod licet illud verbum dixerat in sua Passione, loquens de regno celesti in quo principaliter regnat, ut patet per sequentia, tamen post suam Resurrectionem dixit : *data est mihi omnis potestas in celo et in terra* (*Matth.*, ultimo). Ad tertium dicendum quod ipse loquebatur ibi non de auctoritate regiminis, sed de pompa regia, que in quibusdam fastibus humanis consistit, sicut est equitatio equi albi [1], etc. Ad quartum, quod ita fuit de facto habet non de jure cum totum oppositum fieri debuisset, scilicet quod Papa dotaret Imperium ; aut dicitur quod licet omnia essent Ecclesie universali dominio, tamen quoad proprietatem potuerunt dari multa, sicut regibus in suis regnis aliqua a subditis dari possunt. Ex quibus patet quod vacante Imperio, princeps Ecclesie ipsius vicarius dici non potest, sed bonus dominus principatur curam de eo habendo, sicut judicat secundum Deum quemadmodum providet ecclesiis sibi subjectis, sede earum vacante.

[II]

Sed tamen nonnulli, pulcritudinem ordinationis ierarchice ignorantes, illum principem qui solus recognoscit se expresse in temporalibus esse subjectum Ecclesie reputant servituti obnoxium ipsius dominum ceteris principatibus postponentes, unde deberet jure naturali dictaminis ceteris principatibus anteponi. Ideo ad declarandum hujus principatus decorem, occurrunt novem preconia, quibus merito hec dignitas est ceteris preferenda.

[1] Quorum primum fundatur in juris naturalis equitate. Ille enim principatus est nobilissimus et dignissimus inter temporales in quo dominatur temporalis princeps secundum normam juris naturalis et rationis. Sed superius est declaratum quod princeps temporalium juris naturalis rationis in omnibus debet subici principi spiritualium ; igitur ille qui dominatur ut ei subjectus solus, secundum normam juris naturalis, in suo presidet principatu. Et confirmatur exemplo Sacre Scripture quia licet Michael et Lucifer naturaliter essent Deo eque subjecti in suis principatibus, tamen quia Lucifer noluit subprincipari alicui,

---

(1) Cf. Saint Bernard, *loc. cit.*

et Michael principatum unde habuit, recognovit ; ideo principatus Michaelis jure fuit antelatus, sicut habetur *Apoc.* (.15. capitulo).

[2] Secundum preconium est fundatum in talis principatus origine, quia quicumque aliqui duo principatus ita se habent quod unus est originatus ab inferiori, et alius a superiori, cum nobilitas in politicis attendatur in origine, ille est dignior qui ordinatur a superiori ; omnes autem reliqui potestatus principatus qui non sunt violenti et tirannici sunt primo originati a consensu subjecti populi, ut patet de romano Imperio. Iste autem originatur a superiori conferente dignitatem temporalem, scilicet vicario qui in terris tenet locum Dei ; igitur iste principatus precellit. Et confirmatur quia ista que sunt ab ordinatione hominum dissolvuntur per semetipsa ; illa vero que sunt a Deo, sive mediate, sive immediate, dissolvi nequeunt ab hominibus, sicut fuit protestatus doctissimus Gamaliel (*Act.*, .5. capitulo).

[3] Tertium preconium est fundamentum in temporalis principatus propinquitate. Quandocumque enim sunt aliqua subordinata secundum ordinem perfectionis et dignitatis, quanto illa que sunt inferioris plus appropinquant ad illa que sunt superioris, tanto sunt sublimiora, sicut declaratur in ordine animalium, in quo illa que plus appropinquant perfectioni humane sunt digniora ; et ita de corporalibus comparando ad spiritualia, et eodem modo in doctrinis metaphysica est dignissima quia summe theologie propinqua. Sed ecclesiastica ierarchia et mundi politia, ut patuit, sic sunt subordinata ; igitur cum iste principatus inter politicos sit maxime conjunctus ecclesiastice ierarchie et intime incorporatus, ex hoc maxime videtur dignus, quemadmodum tribus Levitica fuit maxime dignificata, ex hoc quod ad servitium Tabernaculi fuit assumpta, non solum quoad spiritualia sacrificia, sicut filii Aaron, sed etiam quoad temporalia obsequia, sicut ceteri Levite, ut habetur *Num.* (2° capitulo).

[4] Quartum preconium est fundatum intemporalis principatus quiete, quia temporale regnum ejus sub umbra alarum Ecclesie protegitur, et ideo nullus potest insurgere contra ipsum, quin insurgat contra Ecclesiam, et ex hoc hostes ejus juste anathematizantur, et defensores tamquam pro jure Ecclesia se exponentes confortantur. Et confirmatur quia sicut Christus commisit beato Michaeli Archangelo curam Ecclesie, secundum theologos, quemadmodum in Veteri Testamento habuit curam de Synagoga, ut habetur *Daniel.* (.X. capitulo) ; et ideo, sicut fuit ei commissa cura totius Ecclesie et eorum que ad ipsam pertinent,

de quorum numero est iste principatus, creditur de ipso curam accepisse principalem, et propter hanc causam locum in ejus finibus [*v*°] sibi dedicasse.

[5] Quintum preconium est fundatum in istius principatus securitate, quia cum ceteris principatibus contingant multi errores et dubietates ad quem illorum pertineat temporalis principatus jus? Et in judiciis est frequens deceptatio, vir aliquis esse securus an juste possideat temporalem principatum. Quia vero Ecclesia universalis Spiritus Sancti illustratione dirigitur et in judiciis temporalibus non sic errare permittitur, juxta Christi promissum, ideo princeps per Ecclesiam institutus secure tenere potest se principari, cum Ecclesia errare non possit in illis que judicunt periculum dampnationis, sicut Christus promisit (*Matth.* .16. capitulo).

[6] Sextum preconium est fundatum in istius principatus lege, quia ille principatus est sublimior cujus lex est perfectior ; omnis enim politia quanto lege meliori dirigitur, tanto digniori gradu predominatur, sicut Ecclesia prefertur Synagoge, quanto prestantior est Lex gratie Lege Moysi, sicut habetur multipliciter in *Epistola ad Hebr.* Nunc autem ceteri principantur secundum legem humanam et politicam juxta jus regni sui. Iste autem debet dirigi jure divino immediate, sicut Ecclesia, cui subordinatur, cum ejus directione et auctoritate principetur ; igitur est honor principatus, sicut regnum Israel et Jerusalem quodammodo fuit dignissimum omnium, quia primum tabernaculo federis et secundum templum maxime conjunctum fuit ad directionem legis divine, ut habetur *Deuter.* (17°).

[7] Septimum preconium est fundatum in istius principatus virtute, quia ceteri principatus, qui jure tantum politico dominantur, non intendunt ex natura sui principatus ultra virtutes politicas alias excellentiores [1]. Licet enim aliqui temporalium principum intendant multum circa virtutes sublimiores, hoc tamen non contigit ex natura temporalis principatus, cum temporalis inveniatur apud infideles. Iste autem principatus ex sui natura, qui ab Ecclesia instituitur, intendit non solum virtutes politicas, sed etiam ecclesiasticas in suo regimine, quia sicut omnes qui subprincipantur in artificialibus intendunt finem architectorum, ita subordinati principi spiritualium, qui intendit virtutes theo-

---

(1) Cf. François de Meyronnes, *Tractatus de Principatu temporali*, VI.

logicas, oportet quod idem itendant, sicut habemus exemplum de rege, Ezechia, qui cum esset serviens templo Domini, misit nuntios ad sibi subditos, ut ad Dominum reverterentur et ad ejus cultum (2° *Par.* 36° capitulo). Et confirmatur quia sicut digniora sunt illa que sunt propria beatis quam illa que sunt communia viatoribus et ipsis, ita sunt nobiliora que sunt propria fidelibus quam que sunt communia fidelibus et infidelibus, quemadmodum digniora sunt illa in quibus non convenit homo cum brutis quam illa in quibus cum ipsis communicat ; ceteri autem principatus sunt mere politici, et fidelibus et infidelibus sunt communes, ut patuit ab initio ; iste autem quasi ierarchicus est proprius fidelibus quos solos Ecclesia promovet ad principatum.

[8] Octavum preconium fundatum in istius principatus fine, quia quandocumque sunt alique due perfectiones ejusdem generis, et una illarum est in aliquo sui gratia, et alia in 3° non sui gratia sed propter ulteriorem perfectionem quam attingit nobiliorem, nobilius est et dignius in 2° quam in primo ; quia sicut beatus Augustinus (*Super Genesi ad litteram*) dicit, meliores sunt res inferiores inquantum attingunt superiora quam sunt secundum seipsas. Quod determinatur in doctrinis : primo, quia cum quidam addiscant philosophiam sui gratia ut in illa finaliter sistant, alii addiscentes ipsam non sui gratia, sed propter ulteriorem doctrinam, scilicet theologiam, dignius philosophantur [1]. 2°, declaratur in sensibilibus quia licet forma mixti in quibusdam sit sui gratia tamquam ultima eorum perfectio, ut in ligno et in lapide et similibus, in aliis autem non sui gratia sed propter animam sensitivam que est nobilior ea ; et ideo dignior ponitur forma mixti in aliquibus quam in corporibus inanimatis. 3°, declaratur in rationabilibus, quia anima licet in bruto sit sui gratia tamquam ultima ejus perfectio, et anima sensitiva in homine non sui gratia, sed subordinata anime intellective, ut propter ipsam nullus ambigit quando meliori modo sit anima sensitiva in homine [2]. 4°, in supernaturalibus, quia licet anima intellectiva in supposito puri hominis sit sui gratia tamquam nobilissima ejus perfectio, tamen in Christo est gratia dignitatis cui unitur immediate, sicut corpus ordinatur ad anime unionem, et tamen anima rationalis nobilissime est in Christo ; sed dignitas principatus est in omnibus aliis regnis qui principaliter non ordinantur ad Ecclesiam, sed gratia sui in temporali-

(1) Cf. *supra*, I, 8.
(2) Cf. *supra*, I, 7.

bus, tamquam ultimum in ordine omni regno ; unde et in isto principe non sui gratia, sed propter ecclesiasticam ierarchiam, ad quam reducitur que precellit omnes terrenos principatus ; igitur talis dignitas nobilissime est in isto. Et istud est preclarissimum preconium, quia licet divinus principatus sit dignissimus, quia sui gratia, tamen in aliis sui gratia est imperfectionis eo quod cum superioribus non convertuntur.

[fol. 148*r*°] [9] Nonum preconium est fundatum in istius principatus executione, quia ejus ministerium est ordinatum ad defensionem Ecclesie, que est consideranda sicut preclara et amabilis civitas, de qua, ad litteram, dicit beatus Johannes (*Apoc.*, .20. capitulo) quod milites Antechristi *circuierunt castrum sanctorum et civitatem electorum* [a]. Ista autem civitas habuit ab exordio murum magnum et altum ex duodecim fundamentis constructum, ut habetur *Apoc.* (penultimo capitulo), que sunt duodecim articulis Fidei, quorum minimo destructo tota civitas esset totaliter deperdita ; et ideo pro custodia istius muri nostri martires tamquam fortes milites tradiderunt se morti, et quia successione temporum labente ipsa civitas non habuit ita strenuos milites, ideo periculum erat murum sic immediate impugnari. Iccirco divina Providentia ordinavit ut huic civitati daretur antemurale [1] ad muri custodiam. Istud autem antemurale sunt bona temporalia Ecclesie que protegunt ne ad murum spiritualium destruendum accedatur, ut de ipsa dicatur illud (*Ys.*, .26. capitulo) : *urbs fortitudinis nostre Syon* ; *Salvator ponetur in ea murus et antemurale* ; ad custodiam autem ipsius antemuralis est ordinatus iste principatus ; licet enim per alios etiam Ecclesia protegi possit, non tamen eis incumbit ex officio, nec sic ex natura principatus sunt ad hoc ordinati. Istud autem preconium inducit ipsum considerantibus quatuor privilegia istius principatus. Quorum primum est quod principantes in Ecclesia debent de ejus protectione esse solliciti, ne forte fracto antemurali murus spiritualium patiatur detrimentum. Secundum est quod principantes in hoc principatu in defensione Ecclesie debent esse strenuissimi, quia antemurale illud defendunt quod est in defensione fidei orthodoxe. Tertium est quod milites istum principatum impugnantes debent esse multum exerciti, quia omnes qui septa

(a) *corr.* castra circuierunt et civitatem dilectam.

(1) Cf. François de Meyronnes. *Tractatus de Principatu regni Siciliae*, IV.

Ecclesie diruunt videntur sacrilegi, et vero est tunc in sacrilegio mors. Quartum est quod milites qui hunc principatum defendunt debent esse tutissimi, quia pro Fide que est mors securissima se exponunt morti cum illum protegunt, unde Fides est plus munita. Sed intelligendum est quod si temporales haberent rectam intentionem ut solum propter hoc militarent, et se morti exponerent ne antemurale quod murum protegit ne frangeretur, et postea murus periclitaretur, quod isti non amitterent martirii meritum. Quod probatur primo exemplo ethico, quia magis vituperatur qui in re modici commodi furtum vel rapinam committat, quid enim fecisset, inquiunt, si commoditatem invenisset? et ita ad oppositum qui exponit se secundario propter principalem, quid faceret si ncessitas in principali accideret? 2° exemplo yconomico, quia cum exponeret se morti pro nutrice, quid faceret pro filio, propter quem solum diligit nutricem? 3° exemplo politico, quia si aliquis rex committeret duo castra duobus militibus, et unus illorum moreretur in defensione muri fracto antemurali sine defensione, et alius non expectaret ad murum, sed occumberet dum antemurale defenderet, constat quod hic laudabilior esset [1]. 4° exemplo theologico, quia Dominus in *Evangelio* (*Luc.*, .18.) [a], quasi arguens per locum a minori, dicit : *qui fidelis est in minimo, et in majori fidelis erit.* 5° et ultimo quantum ad ipsud causam adducitur illa figura ad illud propositum que habetur *Ezech.*, (.18. [b] capitulo), ubi dicitur quod princeps Tyri habebat in suo vestimento .9. ordines lapidum pretiosorum qui designabant, ut dicit Isidorus de summo bono, in primo .9. ordines spiritualium ornamentorum, quibus fuit ornatus primus angelus, quando fuit ei collatus paradisi principatus. Et modo consimili ista .9. preconia super omnia alia que ornant istum principem eo quod objectus est Ierarche Ecclesie Militantis, que tipum tenet Ecclesie Triumphantis, cujus nos concives faciat Jhesus Christus. Amen.

Explicit Questio Francisci de Maronis de Subjectione universalis et plenitudine potestatis seu principatus Monarche ad Ierarcham, scripta per me Johannem Keynbolde Almanicum de Monte Ornato, anno Domini millesimo CCCCmo LVIto.

(a) *corr.* XVI, 10 ; — (b) *corr.* XXVIII, 13.

---

(1) Cf. *ibid.*

III. — **Tractatus de Principatu regni Siciliae.**

MANUSCRITS et ÉDITIONS.

Le titre de *Tractatus de Principatu regni Siciliae* se trouve dans l'*Explicit* de la Question XI du *Quodlibet en 16 questions* ; en effet cet opuscule développe les théories politiques de François de Meyronnes surtout en regard du royaume de Robert d'Anjou.

Le *Tractatus de Principatu regni Siciliae* a été imprimé avec le reste du *Quodlibet en* 16 *questions*, à la suite des *Commentaires sur les Sentences*, par les soins de Maurice du Port. A Paris la Réserve de la Bibliothèque Nationale en possède deux exemplaires l'un de 1507, l'autre de 1520. L'édition de 1520 se trouve aussi à la Bibliothèque Mazarine. J'ai utilisé l'édition de Maurice du Port en certains endroits où le ms. ne suffisait pas.

En effet, les événements ne m'ont permis de consulter que le seul ms. d'Oxford, Balliol college, ms. 70, fol. 195*r*°-197*v*°, 75, 119*v*°. Il existe deux autres mss. de cet ouvrage : Assise, Bibliothèque municipale, ms. 179, et Troyes, ms. 995. Peut-être faudrait-il considérer l'édition de Maurice du Port comme reproduisant une quatrième source manuscrite. Mais l'étude d'un seul ms. ne me permettant pas d'avoir une opinion quelconque à sujet, je n'ai pas cru devoir indiquer les variantes extrêmement nombreuses des exemplaires imprimés. En outre il se peut fort bien que ces variantes soient dues à Maurice du Port lui-même. Je n'en ai donc indiqué que quelques-unes parmi les plus importantes.

Les PP. Lampen (1) et Roth (2) ont reproduit de courts passages du *Tractatus de Principatu regni Siciliae.*

---

(1) *Art. cité*, p. 218.
(2) *Ouvr. cité*, p. 40.

TEXTE

[Fol. 195*r*°, col. 1] UTRUM PRINCIPATUS REGNI SICILIE EX HOC SIT NOBILIOR, QUIA SUBJECTUS ECCLESIE.

[I] Et quidem ad istius questionis declarationem, est intelligendum quod duplex subjectio invenitur in *Sacra Scriptura*. Prima est subjectio que attenditur secundum jurisdictionem temporalem, de qua loquebatur rex maximus Arthaxerses (*Hest.*, .13. capitulo) : *cum plurimis imperarem, et universum orbem mee dictioni subjecissem, nequaquam volui magnitudine mee abuti potentie*, etc. [1] ; constat autem istam subjectionem secundum jurisdictionem temporalem fuisse. Secunda est subjectio que attenditur secundum jurisdictionem spiritualem, de qua loquebatur Petrus Apostolus (.I., .1. capitulo) : *in obedientia et aspersione sanguinis Jhesu Christi* ; constat autem quod ista obedientia in sanguine Jhesu Christi immerite fundata pertinet ad jurisdictionem spiritualem.

Nunc igitur ad propositum : questio presens non intendit de subjectione quantum spectat ad jurisdictionem spiritualem, quia illam profitentur evidenter omnes principes catholici ; sed intendit procedere de subjectione quantum ad jurisdictionem temporalem, quia ista profitetur singulariter rex Sicilie. Intelligendum tamen est quod, sicut egregie distinguebat Doctor, quia ad istam questionem excellentissime respondebat, secundum jurisdictionem temporalem potest habere ista questio duplicem intellectum ; unum ut comparetur principatus regis Sicilie ad semetipsum : utrum ipse nobilior sit ex hoc quod subjectus Ecclesie quantum si non esset subjectus ; alium ut comparetur iste principatus ad alios : utrum ex hoc sit nobilior aliis, quia subjectus Ecclesie et non alii.

Nunc ad propositum non intendo tractare istam questionem comparando istum principatum ad alios, secundum illud Apostoli dictum : *quid enim michi de hiis qui foris sunt judicare* (.2. *Cor.*, .5.), sed comparando ipsum ad semetipsum, sicut loquitur Apostolus (.2. *Cor.*, .X.) : *non audemus nos comparare quibusdam, qui seipsos commendant* ; *sed ipsi comparantes nosmetipsos nobismetipsis* [a] ; et illa comparatio est

(a) *corr.* sed ipsis in nobis nosmetipsos metientes, et comparantes nosmetipsos nobis.

(1) Cf. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Tractatus de Principatu temporali*, III.

melior, quia melior est perfectio quam quilibet habet a se, quam illa quam habet in habitudine ad alterum et secundum. Hoc est intentio questionis : utrum principatus iste sit nobilior ex hoc quod est subjectus Ecclesie, ut videatur si ista subjectio nobilitat istum principatum, ad excludendum superficialem cogitationem illorum qui credunt istum principatum ex tali subjectione minus nobilem esse. Sed attendendum est, pro declaratione intenti, quod philosophi tractantes moralem scientiam, cujus pars est civilis doctrina, pro radice illius posuerunt duplex rationale per essentiam, sicut animam intellectivam in cujus potentiis et virtutibus assimilamur angelis, quia ista per suam naturam est naturalis ; aliud rationale per participationem, scilicet anima sensitiva in cujus potentiis et virtutibus assimilantur brutis ; et istud posuerunt rationale per participationem, quia licet ista anima de natura sua non sit rationalis, tamen [col. 2] nata est regulari a ratione sicut docet Apostolus. Et secundum istam viam vel radicem procedens Apostolus Paulus in diversis locis, distinguit in nobis duplicem hominem, unum vocando interiorem, qui pertinet ad regionem anime intellective, alium hominem exteriorem, qui pertinet ad regionem anime sensitive ; de quorum primo dicit (*ad Eph.*, .3. capitulo) : *in interiori homine habitare Christum per Fidem in cordibus vestris* ; alio modo ponit in nobis unum hominem spiritualem ad quem pertinet regio intellective, et unum animalem ad quem pertinet regio anime sensitive, de quibus dicit Apostolus Paulus (I *Cor.*, II.) : *animalis non percipit ea que sunt Spiritus Dei ... spiritualis autem omnia judicat*, et vocat hic animalem illum qui sequitur inclinationes anime intellective.

Et secundum ista dicta est invenire quadruplicem appetitum in universo [1]. Primus appetitus est qui est ita animalis quod nullo modo rationalis a ratione [a], cum nulla ratio sit ei conjuncta ; et ideo nullo modo rationalis, nec per essentiam, nec per participationem, de quo in *Ps.* [2] : *nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.* Secundus appetitus est qui est animal quidem per essentiam, rationalis autem per participationem, sicut est appetitus sensitivus in homine, per quem

(a) a r., sicut est appetitus bruti quia cum in bruto sit anima sensitiva, ejus appetitus non est regulatus a r. *éd. Maurice du Port.*

(1) Cf. *ibid.*, VII.
(2) *Ps.* XXXI, 9.

sensitiva appetuntur ; qui dicitur per essentiam animalis, eo quod per suam naturam pertinet ad animam sensitivam ; tamen dicitur rationalis per participationem, quia natus est refrenari et regulari per rationem, dicente Domino ad Cayn (*Gen.*, .4.) : *subter*[a] *te erit appetitus ejus* Tertius appetitus est qui est rationalis per essentiam et animalis per-participationem, sicut appetitus intellectivus hominis, qui dicitur voluntas, quo appetit intellectualia[b] ; et iste appetitus dicitur rationalis per essentiam, quia pertinet ad naturam anime intellective, unde secundum ipsum est factus homo ad ymaginem Trinitatis, ut patet .9. et .10. *De Trinitate* ; dicitur tamen animalis per participationem, quia natus inclinari ab appetitu sensitivo, ut experimur, de quo Apostolus (*ad Rom.*, .7.) : *non quod volo bonum hoc ago*[1]. Quarto est invenire alium appetitum qui ita est rationalis quod nullo modo animalis, nec per essentiam, nec per participationem, sicut est appetitus angelicus, qui ex eo quod pertinet ad naturam intellectivam est rationalis per essentiam, quia tamen non est adjunctus alicui appetitui sensitivo, qui ipsum valeat inclinare nullo modo animalis ; de quo (.2. *Reg.*, .14.) ait mulier sapiens ad David : *sicut angelus Domini, ita Dominus meus Rex ut nec maledictione nec benedictione moveatur*, scilicet ex inclinatione appetitus sensitivi ad iram vel ad gloriam.

Nunc autem ad propositum : sicut se habent ad invicem rationale et animale, ita spirituale et temporale cum spiritualia pertineant ad hominem interiorem, et temporalia ad exteriorem, secundum intentionem Apostoli in allegato capitulo. Et secundum hoc, est invenire quadruplicem principatum. Primus est temporalis, ita quod nullo modo spiritualis nec per essentiam, nec per participationem, sicut fuerunt ab initio principatus infidelium, quia ita respiciebant temporalia bona quod nullo modo spiritualia. Secundus est temporalis per essentiam et spiritualis per participationem, sicut principatus infidelium[c] regum, quia licet [*v*° col. 1] de sua natura respiciat tantum temporalia in quibus solum regnant, tamen participant spiritualia in eo quod subiciuntur Ecclesie in spiritualibus. Tertius, est spiritualis quidem per essentiam,

(a) *corr.* sub, *Gen. IV*, 7 ; — (b) *corr.* intelligibilia, *éd. Maurice du Port.* — (c) fidelium *éd. Maurice du Port.*

(1) Cf. le *Commentaire sur le Livre XIII des Confessions de S. Augustin*, ms. 2741, fol. 124r°, *supra*, p. 70, n. 2.

sed temporalis per participationem, sicut est principatus subcelestis ierarchie, que est Militans Ecclesia, secundum beatum Dyonisium; iste est per essentiam spiritualis, quia de natura sua respicit spiritualia; cum istud subjectum ierarchia, id est sacer principatus, tamen est temporalis per participationem, quia sine rebus temporalibus omnino gubernari non potest. Quartus est ita spiritualis quod nullo modo temporalis, sicut est principatus celestis ierarchie, quia angeli ita respiciunt spiritualia, quod nullo modo indigent adminculo rerum temporalium, et talis est principatus beati Michaelis (*Daniel*, .12.) : *in tempore illo consurget Michael princeps magnus*. Et si dicatur quod iste principatus est temporalis per participationem, in eo quod angeli disponunt temporalia quibus presunt, ut habetur in Daniele, tunc ponitur illa distinctio que habetur ejusdem Prophete (.7. capitulo) : *milia milium ministrabant ei, et decies [milies] centenamilia assistebant ei,* ubi ponitur differentia inter angelos assistentes et ministrantes, qui sunt inferiores, secundum beatum Dyonisium. Hi sunt scilicet sex [a] ordines inferiores, et tres superiores sunt assistentes. Et ideo licet principatus ministrantium esset temporalis per participationem, tamen principatus assistentium nullo modo [1].

Sed ad propositum principatus mere temporalis est sicut appetitus sensitivus in brutis, quia sicut ille non est rationalis per essentiam, nec per participationem, nec iste spiritualis. Principatus autem fidelium est sicut appetitus sensitivus in homine, quia sicut ille est rationalis per participationem, ita iste spiritualis; principatus autem Ecclesie est sicut appetitus intellectivus in homine, quia sicut ille est animalis per participationem, ita iste temporalis; principatus vero celestis ierarchie sicut appetitus in angelo, quia sicut nullatenus est animalis, ita principatus assistentium nullo modo temporalis.

Nunc autem magis ad propositum, sicut appetitus sensitivus nobilior est in homine quam in bruto, quia ibi non est rationalis per essentiam nec per participationem, et hec per participationem rationalis, ita principatus fidelium est nobilior quam infidelium, quia spiritualis per participationem et ille; non unde patet quod principatus temporalis eo nobilitatur quia spiritualis per participationem, sicut appetitus sensiti-

(a) sunt septem, *éd. Maurice du Port.*

(1) Cf. le même, *Quaestio de Subjectione*, I, 7.

vus in homine. Et quia principatus regni Sicilie est spiritualis per participationem [1] duplici modo (uno modo quia subjectus Ecclesie in temporalibus, alio modo quia subjectus in spiritualibus) ideo magis nobilis quam si uno tantum modo ; si enim principatus temporales nobilitantur ex participatione spiritualis, quanto magis participant eum, tanto magis nobilitantur.

Ista autem veritas confirmatur quadruplici via. Prima est in naturalibus quia anima sensitiva in brutis ita dominatur quod non est alicui superiori anime subjecta sicut suprema et ultima perfectio ejus ; anima autem sensitiva in homine non dominatur quin sit subjecta anime intellective ; nobilius est in homine, eo quod [col. 2] subicitur rationali ; ergo iste principatus, eo quod subicitur spirituali, sicut rationali [a] ; unde si non subiceretur, esset admodum sensitive in bruto [2]. Secunda via est in moralibus, quia virtutes morales per quas boni principes regnant, ut justitia et misericordia, sunt in principibus infidelibus sui gratia et nullis superioribus virtutibus subjecte, cum perfectiores non habeant ; in principibus autem fidelibus sunt subjecte virtutibus theologicis que sunt fides, spes et caritas, regulantes ipsas ; et ideo sicut virtutes morales sunt meliores ubi subiciuntur theologicis, ita principatus politicus dum est principatui divino submissus [3]. Tertia via est in speculabilibus quantum ad speculativas scientias, quia cum philosophia fuerit ultima perfectio paganorum, et nulli superiori doctrine subjecta, et in sanctis fuerit subjecta sicut ancilla, ut docet beatus Gregorius, nobiliori modo fuit in sanctis, ubi fuit recta a theologia ; et ideo non fuit ibi erroribus admixta sicut in philosophis ; et iste principatus per hunc modum est nobilior, quia subjectus illi principatui theologico, qui errare non potest, et regulatur ab eo, cujus Fides non potest deficere, secundum promissum Domini Salvatoris (*Luc.*, .22.) : *ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat Fides tua* [4]. Quarta via est in supernaturalibus, quia cum anima rationalis in hominibus principetur

---

(a) eo quod subjicitur spirituali, est nobilior, sicut sensitiva in homine, que subjicitur rationi *éd. Maurice du Port.*

---

(1) Cf. le même, *Tractatus de Principatu temporali*, VII.
(2) Cf. *ibid.*, VI et *Qaestio de Subjectione*, I, 7 et II, 8.
(3) Cf. *Tractatus de Principatu temporali*, VI.
(4) Cf. *ibid.*

nulli in aliquo subjecta supposito communiter, tamen in persona Jhesu Christi subicitur superiori nature, scilicet divinitatis [a], obediens omnino ; et tamen constat quod anima rationalis est nobilius in Christo quam in aliquo alio homine, ubi subjecta ; etsi dicatur quod in Christo est nobiliori modo quia unita, non quia subjecta, non valet, quia si posset uniri sine subjectione, tali posset Christus esse peccator, in eo quod ejus anima divinitati non est subjecta, sicut ceteri homines sunt peccatores, quia anima sensitiva non subicitur intellective ; et ideo sicut nobilitatis est ibi subici divinitati, ita hic vicario Christi.

Sed contra istam partem arguitur : quia subjectio dicit quamdam relationem, cum sit ad aliud ex .7. *De Trinitate*, et nulla ratio dicit aliquam dignitatem aut nobilitatem, ergo ex tali subjectione principatus regi Sicilie non est nobilior. Intelligendum tamen est ad ostendendum quod relatio non dicit dignitatem, quod in divinis personis, secundum documenta beati Augustini (.5., .7. *De Trinitate*), sunt quatuor relationes, scilicet paternitas et filiatio, spiratio communis et spiratio propria ; ita quod in Patre sunt due, scilicet paternitas et communis spiratio ; et in Filio due, scilicet filiatio et communis spiratio ; et in Spiritu Sancto unica, scilicet propria spiratio. Nunc autem ad propositum si aliqua relatio in creaturis dicit nobilitatem, multo magis que sunt in divinis personis principalissime ; et tamen iste non important nobilitatem, ergo multo minus alie. Quod autem istae relationes divine non important nobilitatem, probatur duplici via. Primo quia tunc Filius haberet aliquam nobilitatem quam non habet Pater, et e converso, cum omnium sit nobilitas penitus una. Secundo quia tunc plures nobilitates haberent Pater et Filius quilibet ipsorum quam Spiritus Sanctus, cum quilibet eorum habeat duas rationes, et Spiritus Sanctus non nisi unam. Rursus docet beatus Augustinus (.6. *De Trinitate*) [fol. 196*r*°, col. 1] quod tante nobilitatis et perfectionis est una persona divina sola, sicut omnes tres simul sumpte sunt, et quelibet per se non nisi unam aut duas.

[II] Circa istam questionem sunt duo principaliter facienda, cum agitur de subjectione regni Sicilie, quia primo insistendum est circa istius subjectionis nobilitatem, et secundo circa ejus necessitatem.

Quantum ad primam partem est intelligendum quod, cum ista questio habeat duas partes sicut alie, unam affirmativam et aliam negativam,

---

(a) divinitati *éd. Maurice du Port.*

omnes relationes que fiunt ad partem affirmativam communiter tangunt medium conjunctionis et unionis, quia summa nobilitas istius principatus est in eo quod unitur, et quasi incorporatur Ecclesie ; et omnes communiter relationes que sunt ad partem negativam communiter tangunt modum subjectionis, que videtur importare servitutem, et libertatem aufferre. Et ideo ad astruendum partem affirmativam primo, videndum est quomodo ista conjunctio declarat istius principatus nobilitatem. Et secundo ad destruendum partem negativam, quomodo ista subjectio non obfuscat istam nobilitatem hujus principatus.

Quantum ad primam partem est intelligendum quod maxima nobilitas inferiorum attenditur in eo quod suis superioribus conjunguntur, sicut declaratur quadrupliciter : primo quidem in politicis, ubi quia natura mulieris est inferior natura hominis, maxima nobilitatio mulieris attenditur in eo quod nobiliori viro desponsatur. Secundo in physicis, quia cum natura corporis in hoc attenditur quando animatur sive in prima infusione, sive in resurrectione, cujus signum est quantum vilificatur corpus mortuum existens. Tertio in theologicis, quia cum natura humana sit inferior divina, nunquam tantum fuit nobilitata aliqua creatura quantum fuit Christi humanitas, in eo quod fuit divinitati conjuncta in supposito Verbi ; unde dicit beatus Augustinus (.12. *De Trinitate*) quod in rebus per tempus ortis illa summa gratia est qua in unitate persone homo conjunctus est Deo ; et dicit « per tempus ortis », quia mysterium emanationis eterne unio vel Trinitas trium personarum in una, natura est excellentior. Quarto declaratur in theologicis, quia anime sanctorum et omnium bonorum in hoc summe dignificantur, quia cum divina essentia sicut cum objecto beatifico conjunguntur, et quia omnia temporalia constat esse inferiora spiritualibus, ideo in hoc summe temporalia nobilitantur quod sic spiritualibus conjunguntur ; et istud est propositum.

Quantum ad secundam particulam, dicunt vulgo loquentes quod subjectio semper importat ignobilitatem cum subici sit servire ; et ideo repugnat Deo subici et non presidere quod est nobilitatis. Sed istud dictum stare non potest secundum Fidem, cum quia Constantinus tunc deshonorasset Imperium quando fecit se fieri christianum, cum tunc fuerit professus subjectionem in spiritualibus ; cum quia Glodoveus rex primus Francorum christianus inhonorasset Francorum regnum, in eo quod semetipsum fecit fieri christianum et per consequens filium ; et istud est absonum apud fideles ; unde patet quod subjectio non semper igno [col. 2] bilitat. Et cum dicitur quod Deus ratione sue perfectionis non potest esse subjectus, dicitur quod subjectio non dicit dignitatem

simpliciter, tunc enim esset in Deo sicut dominatio ; sed dignitatem et nobilitatem in determinata materia, sicut causare aliquid equale sibi in perfectione est perfectionis in natura creata, non tamen in divina. Unde dico quod ista subjectio includit nobilitatem et libertatem, quod declaratur quadrupliciter.

Primo quidem comparando statum innocentie ad statum nature lapse, quia membra corporis humani et vires omnes exteriores erant tunc subjecte principatu despotico, sicut nec [a] pes et manus ; et non sic subjecta sunt, ut patet de ira et concupiscentia, que non semper obediunt, licet sint subjecta principatu politico. Sed majoris libertatis erant omnia in statu illo et nobiliora, ergo esse subjectum est libertatis et nobilitatis in aliquibus.

Secundo comparando statum hominis virtuosi ad statum vitiosi. Vitiosus distinguitur a virtuoso quia in virtuoso vires sensitive sunt subjecte anime rationali ut non habeant passiones edomitas rationi repugnantes. In vitioso autem vires ille nolunt esse subjecte. Et tamen constat quod iste vires sunt nobiliori modo in homine virtuoso et in majori libertate. Intelligendum tamen quod istud patet in quadruplici subordinatione in homine reperta. Prima subordinatio est corporis ad animam, quia quando corpus est melius dispositum et magis sanum, tunc magis obediunt anime ad nutum membra subjecta, unde in egrotis non ita subiciuntur et in paraliticis, et tamen non ibi magis libere. Secunda subordinatio est hominis exterioris ad interiorem, quia in homine bono qui est magis liber quam malus homo exterior, interiori est maxime subjectus. Tertia est subordinatio intellectus ad voluntatem, quia quando voluntas divertit a dictamine rationis, tunc efficitur vitiosa, et in servitute peccati ; quando autem sequitur judicium rationis, tunc est libera et magis digna. Quarta est subordinatio portionis inferioris rationis ad superiorem ; quando enim portio inferior deservit rationi, tunc est anima subordinata secundum beatum Augustinum, et melius disposita, et magis tunc libera. Unde dicit beatus Augustinus in libro *De Civitate Dei*, recitans dictum poeticum de quodam qui habebat licentiam male agendi : *O miserum cui potestate licebat* !

Tertio comparando hominem minus virtuosum ad magis virtuosum, quia quanto homo magis est perfectus in virtute, tanto magis ille vires per quas appetit temporalia subjungantur viribus per quas inclinatur ad spiritualia, et per consequens virtuosissimum est optimum principatum

(a) nunc *éd. Maurice du Port.*

temporalium principatui spiritualium esse subjectum. Ista declaratur secundum quadruplicem gradum virtutis qui ponitur in morali philosophia. Primus dicitur perseverantia, in qua cum passiones appetitus sensitivi insurgunt contra rationem, puta ira aut concupiscentia, fit pugna inter hominem exteriorem et interiorem, et tunc interior nec vincit nec vincitur, sicut de agnosticis [a] ei qui provocatur [*v*o, col. 1] sufficit quod seipsum defendat ; et talis dicitur perseverans. Secundus dicitur continentia quando insurgentibus sic passionibus, homo exterior ab interiori vincitur, sed cum molestia et difficultate, sicut in agnosticis, qui non sunt multum fortes, superant adversarios, sed cum difficultate ; et talis dicitur continens. Tertius dicitur temperantia quando insurgente tali pugna, homo interior faciliter superat exteriorem, et tenet ipsum subjectum sine molestia ; et talis dicitur temporatus. Quartus et summus dicitur quando homo interior tenet exteriorem et ejus vires ita subjugatas ut nullatenus ei bellum audeant attemptare nec velint, et talis dicitur virtus eoyrca quasi divina, quia transcendit bonitatem humanam ; et ideo dicebat Priamus, rex Trojanorum, de Hectoris [b] filio, qui habebat excellentiam istius virtutis, quod magis videbatur filius dei quam filius hominis mortalis ; istam virtutem habuit similiter beatus Franciscus, cujus dum spiritus niteretur ad omnem sanctitatem, caro ipsius, que dicitur homo exterior, non solum non repugnare, sed et precurrere conaretur. Nunc igitur iste principatus nobilissimus est eroycus, quia admodum virtutis eroyce homo exterior, scilicet temporalis, homini spirituali qui est quasi interior perfectissime est subjectus ; et ideo sicut virtus eroyca dicitur divina, ita iste principatus dicitur divinus esse.

Quarto comparando statum presentis vite ad statum felicitatis future, quia post Resurrectionem futuram anima erit subjecta totaliter Deo, magis quam nunc ; ita corpus erit anime subjectum totaliter ut possit omnino uti eo pro libito voluntatis ipsum movendo, sicut dicitur *Sap.* (.3.) : *fulgebunt justi et tamquam scintille*, etc., et iterum (*Ys.*, .40.) : *qui sperant in Domino mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquile, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient* ; ista autem perfecta subjectio corporum non erit nobilitas ipsorum, ymmo felicitas ; et ita iste principatus ex hoc quod sit digne subicitur, non ignobilitatur, ymmo multum dignificatur.

Dico ergo ad questionem quod principatus regni Sicilie habet duas

---

(a) in a. *éd. Maurice du Port* ; — (b) Hectore *éd. Maurice du Port.*

habitudines secundum quas comparatur. Una habitudo est in eo quod suis inferioribus dominatur, et alia habitudo in eo quod suis superioribus subordinatur. Et secundum istas duas habitudines ponuntur hic tres conclusiones. Prima est quod iste principatus est multum nobilis inter ceteros mundi principatus, inquantum respicit inferiora, sicut patet in multitudine principum et politiarum sibi subjectarum, secundum illud (*Prov.*, 14.) : *in multitudine populi dignitas regis, in paucitate plebis ignominia principis*. Secunda conclusio, quod iste principatus est nobilior in eo quod est subjectus Ecclesie, quam in eo quod est prelatus toti sue reipublice, quia cujuslibet habitudo melior est ad sua superiora a quibus perficitur quam ad sua inferiora quibus sua perfectio communicatur.

Ista autem deductio confirmatur quadrupliciter. Primo quia in sensibili mundi machina, cum luna illuminet elementa illuminata a sole, melior est comparatio lune secundum quam illuminatur a sole, quam inquantum ipsa illuminat, pro eo quod lux quam recipit est in ea formaliter, et lux quam dat non nisi causaliter [1]. Secundo declaratur in rationali natura, quia melior est habitudo [col. 2] anime sensitive in eo quod rationi deservit quam in eo quod presidet membris corporis, cum secundum primum accipiatur virtus, et non per secundum. Tertio declaratur in disciplinali schola, quia melior est habitudo secundum quam quis comparatur ad docentem a quo perficitur, quam illa quam comparatur ad adiscentem que perficit. Quarto declaratur istud in ierarchia celesti, quia meliores sunt angeli suppremi inquantum a Deo illuminantur quam inquantum inferiores illuminant, cum illuminatio illa sit beatifica, et non ista, pro eo quod unus angelus alium beatificare non potest.

Tertia conclusio est que sequitur ex istis duabus, quod principatus regni Sicilie est nobilior in eo quod est subjectus Ecclesie. Si enim valde in habitudine ad inferiora, et nobilior in habitudine ad superiora inquantum eis subicitur, nobilior inquantum est subjectus Ecclesie deductione evidentissima. Et confirmatur ista conclusio dupliciter. Primo quia sicut in paradisio terrestri Adam quamdiu voluit esse subjectus Deo, fuit honoratus, et quando noluit subici, fuit vilificatus, secundum istud (*Ps.* [2]) : *homo, cum in honore esset, etc.* ; ita ista subjectio retinet

---

(1) Comparez avec Dante, *De Monarchia*, L. III, ch. iv.

(2) *Ps.* XXVIII, 13 : « Et homo, cum in honore esset, non intellexit. Comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis ».

honorem. Secundo confirmatur quia sicut in celesti paradisio Deus creavit duos principes in Sacra Scriptura nominatos, scilicet Luciferum et Michaelem Archangelum, quorum primus noluit esse subjectus, et ideo fuit reprobatus. Secundo vero ex eo quod fuit subjectus, fuit honoratus ; ita in tabernaculo Militantis Ecclesie videtur fuisse duplex principatus isto modo distinctus, scilicet principatus Frederici qui fuit abolitus eo quod recusavit esse subjectus, et principatus Karoli qui fuit confirmatus et honoratus, eo quod voluit esse subjectus. Unde de certamine eorum potest accipi istud (*Apoc.*, .13.) : *factum est prelium magnum in celo* : *Michael* etc. usque *non est inventus locus eorum amplius in celo* ; ad litteram : quia locus illius principatus fuit per illum divinitus evacuatus. Et ideo sicut principatus Michaelis fuit ex subjectione nobilitatus, ita et iste ; unde sicut ille est maxime subjectus in celo principatui ierarchico, ita ille in terra principatui ecclesiastico, qui est divinus.

[III] Circa secundam partem principalem istius questionis insistendum est circa istius subjectionis necessitatem, ubi est intelligendum quod necessitas illius subjectionis provenit e duplici radice. Una est obligatio proveniens a voluntate humana ; secunda radix, obligatio proveniens a voluntate divina.

Quantum ad primam particulam, voluntas humana obligat se Deo dupliciter : primo modo per viam voti, sicut dicit Propheta (*Ps* .75.) : *vovete et reddite Domino etc.* [1] ; alio modo per viam juramenti sicut dicit idem Propheta in *Psalmo* .118. : *juravi et statui, etc.* [2] ; ex quibus dictis propheticis habetur quod melius est actus virtutis cum voto et juramento, quia primum consuluit, et secundum ipse implevit ; et non consuluit nec implevit, nisi meliora. Et quia iste princeps obligat se per modum voti et juramenti ad fidem servandam Ecclesie, ideo ista subjectio est magis necessaria, et sicut magis necessaria, ita magis perfecta est. Istud est quantum ad necessitatem [Fol. 197*r*°, col. 1] obligationis que provenit a voluntate humana.

Quantum ad secundam particulam, voluntate divina homo quilibet obligatur ad omnia illa que dictat ratio recta naturalis esse facienda. Et quia ratio evidentissima videtur dictare quod iste principatus, eo quod princeps temporalium sit subjectus principi spiritualium, ideo ad hoc

---

(1) *Ps.* LXXV, 12 : « Vovete et reddite Domino Deo vestro, omnes qui in circuitu ejus affertis munera terribili ».

(2) *Ps.* CXVIII, 106 : « Juravi et statui custodire judicia justitiae tuae ».

naturali jure tenetur, quantumcumque non fecisset votum nec juramentum ; et ista necessitas proveniens a voluntate divina declaratur ex ordine que habent ad invicem temporalia et spiritualia. Intelligendum tamen est quod in divina Scriptura invenitur ordo duplex ; primus dicitur esse ordo eminentie, de quo Apostolus Paulus (.I. *Cor.*, .15.) dicit : *unusquisque in ordine suo consurget* ; et loquitur ibi de ordine perfectionis, inducens istud exemplum : *alia claritas solis*, etc. ; *stella differt a stella in claritate* ; *sic et Resurrectio mortuorum*. Secundus dicitur esse ordo dependentie, secundum quem res est ab alia, sicut secundum primum est una res supra aliam ; de quo ordine accipitur illud (*Job.*, .28.) : *numquid nosti ordinem celi et pones rationem ejus in terra*, qualiter scilicet una spehra movetur ab alia.

Et primo ostendendum est propositum secundum ordinem eminentie, et secundo secundum ordinem dependentie.

Quantum ad ordinem eminentie, nullus fidelium dubitare debet quin bona spiritualia sint superiora bonis temporalibus. Unde Apostolus (.I. *Cor.*, .IX.) dicebat : *si nos vobis spiritualia seminavimus, non magnum est si nos carnalia vestra metamus*, quasi diceret quod non est magna merces, si temporalia pro spiritualibus accipiantur. Et istis premissis arguitur : quandocumque sunt alique due multitudines quarum una secundum se totam est alteri subjecta, quicumque principatur in superiori multitudine debet preesse illi qui principatur in inferiori [1]. Et illa regula declaratur dupliciter : primo in naturalibus, quia si corpora incorruptibilia, ut supracelestia, incorruptibilibus secundum suam multitudinem principantur, sicut declarat beatus Gregorius in Moralibus, oportet ut illud corpus quod naturaliter presidet in corporibus superioribus presideat naturaliter ei quod presidet in inferioribus. Secundo declaratur in civilibus, quia si multitudo alicujus civitatis principaretur alicui multitudini alicujus ville vel suburbii, quicumque principatur in civitate illa eo ipso debet principari principi illius surburbii, ut per se videtur patere. Et confirmatur cum quia ideo quia civitas romana presidebat ceteris civitatibus, ideo princeps romani populi presidebat principibus aliarum. Cum quia ideo quia Ecclesia romana est magistra aliarum ecclesiarum et mater, ideo princeps romane Ecclesie convincitur esse pater et magister aliarum ecclesiarum. Istis autem premissis talis minor assumitur ; sed tota multitudo temporalium subicitur toti multitudini

---

(1) Cf. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Tractatus de Principatu temporali*, IV, et *Quaestio de Subjectione*, I, 3.

rerum spiritualium, ut fuit ex Fide suppositum, ergo princeps temporalium debet principi spiritualium esse subjectus. Dicunt tamen aliqui quod licet tota multitudo temporalium sit subjecta multitudini spiritualium tanquam minus perfecta, per modum simplicis eminentie, sicut aves sunt meliores [col. 2] piscibus, non tamen per modum principatus naturalis, sicut bruta sunt homini subjecta ; unde temporalia et spiritualia, ut dicunt, non sunt sic subordinata, sed disparata. Illud tamen non valet ; cum quia, secundum Fidem, temporalia non sunt querenda nisi propter spiritualia sicut subordinata, cum quia illi qui querunt temporalia sui gratia sunt avari.

Sed tunc facta deductio confirmatur quadrupliciter ; primo in factivis [a], ubi quia tota multitudo physicorum principatur toti multitudini subrigicorum [b], ut ipsi patentur ; ideo princeps physicorum principatur principi surgicorum [c]. Secundo declaratur in ierarchicis, ubi quia totus ordo angelorum subest toti ordini archangelorum, ideo ierarcha in ordine archangelorum principatur ierarche angelorum, secundum beati Dyonisii documenta. Tertio declaratur in theologicis, quia virtute [d] theologice principantur virtutibus cardinalibus, secundum doctrinam Apostoli, et ideo principatus qui regit secundum virtutes theologicas que sunt fides, spes, caritas, qualis debet esse spiritualium, debet principari illi principatui qui regit tantum secundum virtutes cardinales, qualis est temporalium principatus [1]. Quarto declaratur in monasticis dupliciter : uno modo, quia tota multitudo hominum exteriorum subest toti multitudini interiorum per naturam, secundum premissa, ideo ille qui principatur hominibus interioribus qualis est princeps spiritualium, cum spiritualia pertineant ad hominem interiorem, debet principari quicumque principanti solum in exterioribus, quales sunt principes temporalium, quia temporalia sunt omnia exteriora. Alio modo, quia tota multitudo portionum inferiorum est subjecta toti multitudini superiorum, secundum Augustinum (*ubi supra*), ideo ille que principatur inferioribus partibus debet subesse illi qui principatur superioribus. Nullus autem princeps temporalium principatur inquantum talis, nisi portionibus inferioribus hominum per quas anima nostra respicit bona temporalia, secun-

---

(a) physicis *éd. Maurice du Port* ; — (b) *et* (c) chyrurgicorum *éd. Maurice du Port* ; — (d) virtutes *éd. Maurice du Port.*

---

(1) Comparer avec DANTE, *De Monarchia*, L. III, ch. XVI.

dum Augustinum ; et princeps spiritualium principatur superioribus, secundum quas respiciunt anime nostre eterna, qualia sunt spiritualia ; ergo princeps iste debet esse prelatus.

Ista autem deductio sic declarata confirmatur accipiendo quatuor subordinata. Primum est principatus alicujus principis temporalis accipiendo principatum pro tota republica sibi subjecta. Secundum est portio inferior rationis secundum quam regulat et regit totum suum principatum, quia per portionem inferiorem rationis temporalia diriguntur, secundum Augustinum. Tertium est portio superior istius principis anime per quam regit et regulat suam portionem inferiorem, ex premissis. Quartum est princeps qui principatur in portione superiori, dispensando divina que pertinent ad istam portionem, cum iste concedatur subjectus in spiritualibus que pertinent ad istam portionem. Et ideo cum princeps spiritualium principetur ejus superiori portioni, et superior portio inferiori, et inferior principatui, constat istum principatum temporalem illi spirituali esse subjectum.

Dicunt unde aliqui quod ille rationes facte probant quod princeps iste [*v*°, col. 1] temporalis debet [a] esse subjectus spirituali, nisi in spiritualibus. Istud tamen dictum non est ad propositum, cum quia secundum illud quod una multitudo est subjecta alteri multitudini, secundum illud princeps superioris multitudinis presidet principatui inferioris, ut intendunt sumere rationes ille ; sed tota multitudo temporalium est subjecta multitudini spiritualium, in eo quod alia sunt temporalia, et ista spiritualia ; ergo quoad illa temporalia princeps temporalium erit subjectus ; et iterum portio inferior non subicitur superiori nisi in bonis exterioribus, que sunt propria ei. Et per istas subjectiones fuerunt deducta intenta ; cum quia in confirmatione deductionis, quando dicitur quod principatus inferioris portionis subicitur principi superioris portionis, constat quod intelligi debet in temporalibus, et portio ejus inferior superiori quoad eadem, et ideo portio inferior in temporalibus illi qui principatur portioni superiori.

Circa secundam particulam istius particule ad declarandum propositum secundum ordinem dependentie, est intelligendum cum quatuor sunt modi dependentie, secundum quod sunt quatuor genera causarum dependentie ; finis dicitur esse prestantissima, quia finis est causa causarum, sicut posuerunt philosophi pro dependentia ; et ideo circa ordinem cause finalis sumitur intentio istius particule. Sed ad istius particule

(a) *ajout.* non.

declarationem, preintelligendum est quod cum finis et bonum sint idem, quatuor genera bonorum inveniuntur in Scriptura divina. Primo enim sunt bona extra nos, sicut divitie et honores, que dicuntur bona fortune in vulgo ; et ista bona exteriora, quia non sunt formaliter in possidente ; de quibus dicebat Joseph fratribus suis (*Gen.*, .45.) : *venite ad me et dabo vobis bona omnia Egipti* ; et (.4. *Reg.*, .8.) dicitur quod venit Asael ad Helyseum *habens secum ... omnia bona Damasci*. Secundo sunt bona circa nos, que sunt bona corporis nos circumstantis, ut pulchritudo, sanitas et fortitudo, de quibus bonis dicebat Job (2° capitulo), cum langore corporis afflictus : *si bona suscepimus de manu Domini, male autem quare non sustineamus tempore infirmitatis, sicut bona tempore sanitatis,* etc. Tertio sunt bona infra nos, sicut bona anime que sunt nobis interiora, sicut ipsa anima, sicut virtutes et operationes meritorie, ut scientia, sapientia et justitia, de quibus dicitur (*Sap.*, .7. capitulo) : *venerunt autem omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum prudentia, quia virtutes morales prudentie ponuntur communiter esse connexe. Quarto sunt bona que sunt supra nos, et ista sunt bona naturam nostram transcendentia, sicut sunt virtutes theologice et Sancti Spiritus dona, de quibus dicit Salvator (*Matth.*, .7.) : *pater vester celestis dabit bona petentibus se* ; et alibi dicit : *Spiritum bonum petentibus*. Et in istis bonis est manifestus ordo eminentie, quia meliora sunt bona circa nos quam extra nos sicut dicebat Diabolus Domino in *Job* : *cuncta que habet homo dabit pro anima sua* [1], id est pro sanitate, de qua intendebat ibi habere licentiam auferendi. Et [col. 2] iterum bona infra nos sunt meliora quam illa que circa nos, quia illa sunt bona anime, et ista sunt bona corporis, unde pro servandis bonis anime docet moralis scientia ponere corporis vitam. Et iterum meliora sunt bona supra nos quam infra nos, quia illa supernaturalia et divina, et ista mere naturalia.

Iterum in istis quatuor generibus bonorum est invenire ordinem dependentie, sicut ad finem, quia bona exteriora fortune sunt propter bona corporis, que sunt nature, cum propter hec appetantur. Et iterum bona exteriora nature sunt propter bona interiora mentis, sicut corpus est propter animam. Et iterum bona superiora, quia anime bona ordinantur ad gloriam, sicut docet beatus Augustinus (.I. *De Trinitate*), que gloria est donum spirituale, ut ibi patet.

Nunc igitur ad propositum, si esset aliquis princeps qui non haberet

---

(1) *Job.*, II, 4.

dominium nisi supra bona fortune, ille deberet subesse illi qui haberet dominium supra bona nature in corporibus, sicut bona ista supra bona illa. Et ille qui haberet tantum dominium in bonis corporis, deberet subesse illi qui haberet dominium in bonis anime, sicut corpus anime subest. Et ille qui haberet tantum dominium in bonis interioribus anime, eadem ratione deberet subesse illi qui haberet dominium in bonis superioribus. Cum igitur principes temporalium non habeant dominium, nisi in rebus exterioribus et circa nos, et infra nos forte quomodo ad aliqua, et in bonis supra nos nullam habeant auctoritatem in re naturali, debent subici in suis principatibus ei qui principatur secundum bona supernaturalia, que sunt supra nos.

Istis autem premissis formatur sic ratio secundum dependentiam finis : quandocumque alique due facultates ita se habent quod una ordinatur ad aliam, sicut ad finem, ille qui principatur in fine debet preesse illi qui principatur in eo quod est ad finem [1]. Et ista regula declaratur quadrupliciter. Primo quidem in yconomicis, quia enim mulieres sunt propter homines eo quod mulier in adjutorium viri legitur esse creata (*Gen.*, .2.) ; et ideo quicumque principatur in hominibus debet preesse principandi inter mulieres. Secundo in mechanicis, quia enim frenefactiva ordinatur ad equestrem sicut ad finem ; ideo princeps equorum debet naturali jure principari principi frenorum [2]. Tertio in politicis, ubi quia facultas equestris ordinatur ad militarem sicut ad finem ; ideo princeps equorum debet subesse principi militum [3]. Quarto declaratur in ierarchicis, quia enim ecclesiastica ierarchia ordinatur ad celestem, sicut ad finem ; ideo princeps Militantis Ecclesie debet subici principi Triumphantis [4].

Et ista regula ratione sic declarata, accipitur talis minor ; sed facultas ordinatur ad facultatem rerum spiritualium, sicut ad finem, ergo ille qui principatur in facultatem temporalium debet subesse ei qui principatur in facultate spiritualium. Sed ista ratio tripliciter solvebatur. Uno modo a dicentibus quod major non est universaliter vera, nec exempla ostendunt cum universalis affirmativa possit destrui per unicam instantiam. Alio modo quia licet major sit vera,tamen minor est

---

(1) Cf. François de Meyronnes, *Tractatus de Principatu temporali*, IV, et *Quaestio de Subjectione*, I, 8.

(2) Cf. le même, *Tractatus de Principatu temporali*, IV.

(3) Cf. *Ibid.*

(4) Cf. *Ibid.*

falsa, quia spiritualia et [fol. 75*r*°, col. 1] temporalia sunt disparata, et non sic ad invicem subordinata.

Ad ista dico quod prima istarum solutionum est contra rationem quia finis imponit necessitatem hiis que sunt ad finem, secundum philosophos. Et sicut necessitat id quod est ad finem, eadem ratione princeps finis imponit necessitatem principi ejus quod est ad finem, ut ipsum dirigat a finem.

Secunda solutio est contra Fidem, quia illi qui ponunt temporalia non esse propter spiritualia, ponunt esse temporalia sui gratia appetenda, et sic ponunt in divitiis felicitatem. Ideo est tertia solutio magis apparens, dicentium utraque premissarum est vera. Tamen non sequitur intenta conclusio ut subiciatur princeps seculi in temporalibus sed solum in spiritualibus, quod nullus negat. Ista tamen solutio dat occasionem magis propositum hujusmodi, quia ex hoc ostenditur ille subjectus illi, quia facultas istius est propter facultatem illius eo modo, et quantum ad illa quibus facultas est propter facultatem erit subjectus. Sed tota facultas temporalium inquantum temporalia sunt est propter spiritualia, ergo quantum adesse temporale. Concluditur ista subjectio et confirmatur in duobus datis exemplis. Cum quia frenefactiva est propter equestrem, ideo quantum ad frenorum factionem, et non quantum ad aliud, concluditur magister frenorum esse subjectus magistro equorum ; cum quia equestris est propter militarem, ideo princeps equorum directione et regulatione, arguitur esse subjectus magistro militum. Et ita cum hec temporalia spiritualibus ostenduntur fuisse subjecta, ex hoc nunc infertur quod iste princeps sit illi subjectus non nisi in spiritualibus, cum temporalia hic accipiantur ad finem ordinata, et non spiritualia, ut patet in ratione ipsa.

Quia tamen in theologicis magis movent auctoritates quam rationes, ideo ad istusd propositum adducuntur quatuor auctoritates sacre Scripture. Prima est *Gen.* (.14.), ubi dicitur quod Melchisedech rex Salem erat sacerdos Dei altissimi, et sic habuit utramque potestatem, spiritualem et temporalem, sed nullus sacerdos fuit major auctoritatis in Veteri Testamento quam in Novo, cum lex ista sit majoris auctoritatis. Et confirmatur quia ipse fuit sacerdos in ordine ad superiora, et rex in ordine ad inferiora, secundum portionem superiorem et inferiorem ; et sic preerat sibi ut sacerdos inquantum rex, ergo multo magis ubi sunt illa in diversis. Etsi dicatur quod istud fuit datum ratione persone, videtur quod eadem ratione ubi eque sacra aut plus.

Secundum testimonium est quia cum Moyses esset princeps spiritualium, usus consilio Jetro, constituit judices in rebus temporalibus, ut

solum ipse esset in pertinentibus ad Deum immediate (*Ex.*, .18.) ; et sic potestas temporalis tunc suberat principi spiritualium, quo major est iste secundum Apostolum. Et confirmatur quia (*Deuter.*, .17.) in dubiis judiciis prefert judicium sacerdotis judicio judicis universalis in temporalibus, cum loquebatur de judicio sanguinis et inobedientem sacerdoti mandat interfici. Iterum in eodem capitulo dicitur quod rex constituendus debebat accipere exemplas Legis secundum quas regnaturus erat a sacerdotibus Leviticis [a] generis, que quidem acceptio Legis ostendit aliquam subjectionem ei a quo quis accipit Legem. Iterum ejusdem libri .21. dicitur quod ad [col. 2] sacerdotum judicium pendet omne negotium, et loquitur ibi tam de spiritualibus quam de temporalibus, ut patet in textu.

Tertium testimonium est in *Primo Regum*, ubi patet quod cum Samuel propheta esset dominus et princeps spiritualium existens sacerdos, sicut testatur Augustinus in libro *Retractationum*, ipse judicabat populo in temporalibus, et quia populus alium postulabat principem terrenorum, dictum fuit ei a Domino (.I. *Reg.*, .8.) : *non te abjeceurnt, sed me, ne regnarem super eos*, unde patet quod ipse instituit et destituit Saul, et David instituit ; et quia Saul non paruit ei, fuit reprobatus, ut patet I. *Reg.* (.15.). Istud autem testimonium confirmatur, cum quia habetur in .4. *Reg.* quod Helias habuit auctoritatem instituendi reges, ut patuit de Jeu et Asael, qui fuit rex Syrie gentilis ; cum quia (.4. *Reg.*) dicitur quod Helyseus instituit regem Jeu, unde iste videtur bis fuisse unctus aut preceptum datum Helie de ejus unctione discipulus ipsius implevit. Tamen quia Ysaie fuit dictum : *dedi te in lucem gentium ... reges videbunt, et consurgent principes*, etc. [1] (*Ys.*, .42.) [b] ; cum quia Jeremie fuit dictum : *ecce constitui te hodie super gentes et super regna* (*Jer.*, .1.). Sed occurrit difficultas quia *Salomon abjecit Abyatar ne esset sacerdos Domini* [2], et constituit pro eo Sadoc (.3. *Reg.*, .2.), et sic dicitur oppositum illius auctoritatis. Dicitur autem quod istud non fecit auctoritate propria, sed auctoritate divina ; unde in eodem capitulo dicitur quod istud fecit Salomon ut impleret verbum Domini, quod factum erat de Hely [3].

(a) Levitici, *éd. Maurice du Port.* — (b) XLII et XLIX, *éd. Maurice du Port.*

---

(1) *Is.*, XLIX, 6 et 7.

(2) Cf. François de Meyronnes, *Quaestio de Subjectione*, I, 12.

(3) III *Rois*, II, 27 : « Ejecit Salomon Abiathar, ut non esset sacerdos Domini, ut impleretur sermo Domini, quem locutus est super domum Heli in Silo » ;

Quartum testimonium habetur *Matth.* (.16.), ubi Dominus promittens Petro principatum spiritualium, dixit : *quecumque ligaveris super terram,* etc. [1], instituens ipsum generalem vicarium et universalem in mundo isto [2], unde quilibet vicarius accipit auctoritatem a principali secundum formam commissionis sibi facta. Ista autem commissio fuit universalis et universaliter sumpte, ergo quoad omnia tam spiritualia quam temporalia debet esse intenta, aut non esset intenta universaliter, sicut ipsa est distributa [3]. Et confirmatur quia (*Luc.*, .22.) dicente Domino : *qui non habet, vendat tunicam et emat gladium*, dixerunt Apostoli : *ecce duo gladii hic* [4] ; et isti duo gladii accipiuntur a Doctoribus communiter pro jurisdictione duplici, scilicet temporali et spirituali, quam Apostoli emerunt vendentes tunicas suorum corporum ut emerent gentium Fidem. Dicunt tamen aliqui, secundum dicta beati Dyonisii, quod mistica theologia non est argumentabilis, et quod ista expositio est mistica, ideo facit fidem. Istud tamen dictum non est reale, quia ubi expositio non potest dari juxta litteram in superficie, tunc illa expositio que videretur esse mistica est litteralis. Et sic est in proposito, quia non est verissimile quod Christus eis pro tunc indiceret emere armaturas, cum gladii usum ad defensionem tunc Petro inhibuerit.

Sed ad illa testimonia magis apponitur evidens sententia Apostoli Pauli (I. *Cor.* .2.), ubi dicit sic : *animalis homo non percipit ea que sunt Spiritus*, etc. ... *spiritualis autem omnia judicat, et ipse a nemine judicatur.* Ex quo accipitur argumentum quod sicut se habet animalitas ad spiritualitatem in judiciis, ita homo animalis, qui est temporalis, ad hominem spiritualem ; nunc autem animalitas ita judicat de sensibilibus ; sed [*v*°, col. 1] spiritualitas non solum judicat de spiritualibus, sed etiam de animalibus, ergo licet homo temporalis non possit judicare de spiritualibus, tamen spiritualis bene de temporalibus. Et confirmatur per Apostoli sententiam, cum quia ejusdem Epistole (.6.) facit talem consequentiam : *sancti de hoc mundo judicabunt*, ergo multo magis possunt judicare de temporalibus, de quorum judicio loquitur ibi [5] ; et consequentia non potest reduci ad formam, nisi subintelligatur ista regula, quod qui judicat de majori, potest judicare de minori, ex qua regula

(1) Cf. Dante, *De Monarchia*, L. III, ch. viii.

(2) Cf. François de Meyronnes, *Tractatus de Principatu temporali*, V, et *Quaestio de Subjectione*, I, 11.

(3) Cf. Dante, *ouvr. cité*, L. III, ch. vi.

(4) Cf. *Ibid.*, L. III, ch. ix.

(5) Cf. François de Meyronnes, *Quaestio de Subjectione*, I, 12.

sequitur propositum, cum quia ibidem dicit : *si in vobis judicabitur, indigni estis ut de minimis judicetis* ; et istaconsequentia non valet, nisi hoc subintellecto, quod quicumque potest de maximis bonis judicare potest et de minimis, et habetur propositum, cum quia ibidem ait : *nescitis quoniam angelos judicabimus, quanto magis secularia* ; quod non valeret, nisi subintellecta ista regula : quicumque potest judicare superiora potest inferiora ; et tunc spiritualia sunt superiora temporalibus, cum quia in fine illius capituli concludit ex omnibus istis : *secularia, igitur judicia, si habueritis, contemptibiles qui sunt in Ecclesia illos constituite ad judicandum* ; quod non precepisset, si Ecclesia ab initio auctoritatem judiciorum secularium non habuisset.

Sed contra hanc sententiam instatur quadrupliciter. Primo quia Dominus Jhesus Christus dicit Pilato (*Johann.*, .18.) : *regnum meum non est de hoc mundo* [1] ; et nullus vicarius habet auctoritatem ultra quam principalis dominus ; dicitur autem quod Christus non dixit quod regnum istius mundi non esset subjectum regno suo, sed quod suum regnum non esset mundanum, et ita in proposito. Secundo quia (*Lucas*, .12.) cuidam querenti ab eo temporale judicium de hereditatis divisione cum fratre suo, Dominus dixit : *homo, quis me constituit judicem aut divisorem super vos* ?, quasi diceret « nullus », et sic videtur quod ipse non habuit in rebus temporale dominium vel judicium ; dicitur autem quod ipse recusavit judicium particulare, non universale totius mundi, cujus ipse est monarcha. Tertio quia Paulus Apostolus (.2. *ad Thim.*, .2.) dicit quod : *nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus* ; si autem judicium seculare debetur Ecclesie, tunc negotiis secularibus implicatur ; dicitur autem quod universale judicium non facit talem implicationem, sed particulare, quod destruit propter casuum variationem. Quarto quia Johannes dicit in canonica sua (.2.) : *nolite diligere mundum*, etc. ; loquitur fidelibus : *quoniam quidquid est in mundo, aut est concupiscentia carnis*, etc. ; et sequitur : *si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo* ; omnis autem qui talia judicat, oportet ut ad talia affectionem habeat inclinatam ; dicitur autem quod mundus accipitur pro tota multitudine hominum reproborum, non pro multitudine fidelium habentium res temporales in statu salutis.

[IV] Dico ergo ad questionem quod principatus regni Sicilie est nobilior, quia subjectus Ecclesie, sicut fuit nobilius Imperium postquam fuit

(1) Cf. DANTE, *De Monarchia*, L. III, ch. XIV, et FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Tractatus de Principatu Temporali*, V, et *Quaestio de Subjectione*, I, 12.

Fidei subjugatum, et liberius quam ante cum erat a Fide exemptum, quia tunc fuit per participationem Fidei subjugatum. Unde felicius et nobilius regnavit Constantinus, postquam fuit Imperator christianus, quam eo tempore quo fuit paganus. Et Glodoveus primus fidelis Francorum rex non fuit ignobilitatus per hoc [col. 2] quod fuit effectus christianus. Et istius nobilitatis quam querimus non modicum signum est, quia cum reges, qui consecrantur, ex hoc merito ceteris preferantur, quanto a superiori consecrante, tanto ex hoc amplius nobilitantur ; iste autem solus communiter a summo Ierarcha in terris temporibus nostris consecratus est. Sed attendendum est quod sicut civitas Jerusalem primo habuit murum, et deinde antemurale [1] protegens murum, unde Chaldei primo destruexunt antemurale antequam destruerent murum (*Tren.*, .2.) : *luxitque antemurale et murus pariter dissipatus est* ; et ista Militans Ecclesia, qui sepe in sacra Scriptura illi civitati est comparata, habet quidem murum ipsam claudentem bonorum spiritualium, sicut sunt articuli Fidei et sacramenta Ecclesie, et dona Spiritus Sancti, quibus fractis civitas esset destructa ; et postea habet antemurale, scilicet bona temporalia isti spiritualibus subordinata, ut murus non possit ita immediate ab hostibus impugnari ; et sic cum temporalia istius regni sint immediate Ecclesie conjuncta, regnum est admodum antemuralis ipsi Ecclesie.

Intelligendum tamen quod ex ista radice accipitur argumentum apparens, quod milites qui sunt propugnatores illius regni, quando fideli mente et pia devotione se exponunt morti pro defensione istius regni inquantum est antemurale bonorum spiritualium, sunt martires secundum affectionem et voluntatis electionem, quia in eo quod protegunt ipusm defendunt immediate murum Ecclesie. Et istud dictum quadrupliciter declaratur. Primo in moralibus quantum ad virtutem fortitudinis, quia si aliquis miles aut civis se exponit morti pro conservanda sue civitatis libertate contra volentes ipsam subjugare, multo magis exponere se pro ejus salute contra volentes eam destruere totaliter, eo quod majus malum sit istud quam illud ; et ita qui se exponit ad cavendum minus Fidei detrimentum in temporalibus, quid faceret de detrimento in spiritualibus? Secundo in agnosticis, quia magis commendatur ut amicus qui se exponit duello pro conservanda amici sui fama, quam si exponit pro conservanda ejus vita, cum talia faciat cum agitur solum de ejus fama? Et ita quid faceret in proposito talis miles si agere-

(1) Cf. *ibid.*, II, 9.

tur de ipsa Fide, cum talia faciat cum agitur de amminculis Fidei ortodoxe? Tertio in politicis, quia si aliquis rex committeret duobus militibus duo castra, et interficeretur in defensione muri unus, et alius in defensione antemuralis, nolens expectare muri impugnationem hic probior judicaretur, quid enim fecisset in defensione muri? [1] et ita in proposito, secundum premissa, supposita tali Fide, cum iste principatus sit antemurale Ecclesie. Quarto declaratur in theologicis, quia beatus Thomas pontifex, a commendantibus ipsum doctoribus vere theologicis, ideo probatur verus martir quia fideliter pro bonis temporalibus Ecclesie se exposuit, quid enim, inquiunt, fecisset, si de spiritualibus extitisset? certe multo plus. Et ideo ista radix chatholica multum debet animare istius [fol. 119*v*°, col. 1] regni propugnatores, si fideli mente et devota inspiciantur.

Et tunc dicitur ad rationem in contrarium factam in principio questionis, quod licet nulla relatio dicat perfectior in creaturis, sicut nec in divinis, tamen omnis dignitas in creaturis est relativa, ut tam in dignitatibus ecclesiasticis quam in politicis patet. Et tamen relationes divine non videntur dicere dignitates, cum videatur absonum unam personam habere dignitatem quam non habet alia, aut quod Pater et Filius habeant plures dignitates quod Spiritus Sanctus. Et si dicatur sicut arguitur de perfectione quod si relationes create dicerent perfectionem multo magis divine, ita si dicunt dignitatem multo magis divine ; dicitur quod non sequitur eodem modo quia unumquodque est perfectum ad se, et dignum ad aliud. Intelligendum tamen est quod dignitas et perfectio opposito modo se habent in hoc quia perfectio cum sit absoluta nullius alterius, dicit diminutionem. Et ideo in divinis ad intra est perfectio, dignitas vero cum sit de natura sua, relatio superpositionis dicit diminutionem in altero extremo, scilicet superpositionem. Et ideo in divinis ad intra non est dignitas, quia ad intra nulla est superpositio nec suppositio ; tamen Deus ad extra bene habet dignitatem sicut et divinum, quamvis ergo create relationes dicant dignitates, non tamen divine ad intra, quia ibi nulla superpositio esse potest ; etsi dicatur quod tunc erunt digniores create relationes quam divine, dicitur quod non sunt digniores, quia ibi nulla dignitas, sicut perfectiones create non sunt perfectiores quam divine relationes, quia nullam dicunt perfectionem. Sed occurrit difficultas, quia nobilitas et excellentia non solum inveniuntur in perfectionibus, sed etiam ponitur in dignitatibus, et tunc

---

(1) Cf. *ibid.*

conveniunt relationibus multo magis de divinis ; dicitur quod excellentia est relatio superpositionis, et ideo repugnat divinis relationibus ad intra, non illis que sunt ad extra ; nobilitas autem talis qualis consequitur dignitates repugnat relationibus divinis ad intra, eadem ratione qua ipse dignitates, ut fuit ostensum ; nobilitas autem conveniens absolutis non repugnat attributis ad intra, tamen bene proprietatibus, quia sunt relative. Et ista materia magis potest declarari in questione qua queritur : « utrum divine relationes dicant perfectionem aliquam ».

Et ideo pro nunc sufficiat quantum spectat ad materiam istam, que non assumpsit divinas relationes in tanta subtilitate considerate, quantum pertinet ad tractatum pure theologicum ; sed solum assumpsit declarare nobilitatem istius principatus ad consolandum ejus subjectos, secundum istud sapientie (*Eccl.*, .X.)[1] : *beata terra cujus rex nobilis.*

Explicit Tractatus Magistri Francisci de Mayronis de Principatu regni Sicilie. Deo Gratias. Amen.

---

(1) *Ecclesiaste*, X, 17.

IV. — **Quaestio de Obedientia.**

MANUSCRITS.

La Question XII du *Quodlibet en 16 questions*, ou *Quaestio de Obedientia*, se trouve dans les mêmes mss. que la Question XI (*Tractatus de Principatu regni Siciliae*). L'on remarque que le ms. 70 de Balliol college à Oxford ne comporte que les Questions XI et XII, se rapportant toutes deux au roi de Naples, et non tout le recueil quodlibétique.

Les éditions sont les mêmes que celles que nous avons indiquées pour le *Tractatus de Principatu regni Siciliae.*

Le fragment donné ici a été transcrit du ms. d'Oxford, Balliol college, ms. 70, fol. 119 *v*°, col. 2.

TEXTE.

Utrum obedientia sit nobilissima virtutum moralium.

Et quidem ad istius questionis declarationem preintelligendum est quod quatuor virtutes inveniuntur in sacra Scriptura simper commendate, que includunt subjectionem. Prima est quod [a] legalis justitia, per quam justitiam homo sit legi subjectus ; unde justus legaliter est, qui unde subicitur omnibus legis preceptis ; de qua justitia dicitur pro parentibus beati Johannis Baptiste (*Luc.*, .1.) : *erant autem justi ambo ante Deum, incedentes in omnibus justificationibus Domini sine querela*, quia scilicet legi divine voluntarie erant subjecti. Secunda est fides catholica, que includit subjectionem ad divinam auctoritatem ; de qua subjectione dicit Apostolus (.2. *Cor.*, .10.) quod *arma militie nostre non sunt carnalia, sed potentia Deo ... in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Tertia est humilitas, que includit subjectionem ad eum cui se humiliat ; de qua subjectione dicit Apostolus Petrus in .I. canonica, capitulo .5. : *humiliamini sub potenti manu Dei* ; et si[mi]li modo fuit dictum Agar ancille (*Gen.*, .16.) : *revertere ad dominam tua[m] et humiliare sub manu illius.* Quarta est obedientia, que directe in sua ratione formali includit subjectionem obtemperanti s ad precipientem ; unde ista virtus duobus generibus personarum que sunt subjecte simper convenit ; videlicet filiis, unde Apostolus dicit (*ad Ephes.* .6.) : *filiis, obedite parentibus vestris* ; 2° servis, unde ibidem dicit : *servi, obedite dominis vestris* ; et ideo si iste tres predicte virtutes sunt nobiles et venerabiles, ut constat divina Scriptura, subjectio, secundum unamquamque istarum predictarum virtutum, est venerabilis.

Quod autem virtus obedientie includit directe subjectionem ostenditur quadruplici testimonio apostolico. Primum est quod Apostolus Petrus in .I. canonica, 2° capitulo, indicens fidelibus obedientiam ad principes mundi, dicit : *subjecti estote omni humane creature propter Deum*, etc. Secundum est quia Apostolus Petrus, indicens obedientiam que debet esse ejus qui judicatur ad judicem suum, dicit (*Act.*, .26.) propter quam causam : *sto in judicio subjectus.* Tertium est quia idem Apostolus declarans obedientiam que debet esse uxoris ad virum, dicit (*ad Ephes.*, .5.) : *ut Ecclesia subjecta est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus.*

(a) *corr.* quidem.

Quartum quia idem est Apostolus, loquens de obedientia caritatis, que debet esse inter fideles, dicit in eodem capitulo : *subjecti invicem in timore Dei.*

Istis autem premissis ad ostendendum quod aliqua subjectio importat nobilitatem, contra illos, qui nobilitatem regis Sicile alias declaratam et subjectionem obfuscare intuentur, fuit questio introducta : UTRUM OBEDIENTIA SIT NOBILISSIMA VIRTUTUM MORALIUM. Et quidem ista questio unum supponit, et aliud querit. Illud quod supponit est quod obedientia est virtus moralis ; et istud quod querit est si virtus talis moralis est nobilissima. Et ideo primo negotiandum est circa suppositum, et 2º circa quesitum ...

APPENDICE

LA QUESTION DU COMMENTAIRE SUR LA BULLE « UNAM SANCTAM »

Dans son énumération des mss. du *Tractatus de Principatu temporali*, Roth donne les indications suivantes (1) :

> 5. Vielleicht auch London, British Museum, Harleiana, ms. 3768 n. 10 : « Bonifacii 9 (!) Papae De primatu decretum cum Fr. Mayronis expositione. » Gemeint ist mit « Decretum » offenbar die Bulle « Unam Sanctam » Bonifaz' VIII. vom 18. Nov. 1302. Ist die beigeflügte Erklärung identisch mit obigen Traktat, dann hätten wir in ihm einen Kommentar zu dieser berühmten Bulle.

Or, ce traité, qui n'a rien de commun avec le *Tractatus de Principatu temporali*, présente des ressemblances frappantes (2) avec un *Commentaire sur la bulle « Unam Sanctam »* édité par Mgr Grabmann (3) sous le nom de Guido Vernani de Rimini, d'après un ms. de Florence. D'autre part le P. Th. Käppeli dans son étude sur Guido Vernani (4), indique, outre le ms. de

---

(1) B. Roth, *ouvr. cité,* p. 240.

(2) Ces ressemblances m'ont tout d'abord été signalées par M. Et. Gilson, qui a eu d'autre part l'obligeancee de me faire entrer en rapport avec Mgr Grabmann.

(3) M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat,* dans les *Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil-hist. Abt.,* Jahrg. 1934, H.2. (1934), pp. 144-157. Mgr Martin Grabmann, Professeur à l'Université de Münich, à qui j'avais communiqué une première transcription du ms. de Londres, a bien voulu m'encourager à donner une nouvelle édition de l'opuscule dont il avait lui-même publié une recension abrégée.

(4) Thomas Käppeli, O.P., *Der Dantegegner Guido Vernani O.P. von Rimini,*

Florence utilisé par Mgr Grabmann, un ms. de Ravenne et un autre de la Vaticane, plus court que celui de Florence et où, selon Käppeli, l'ouvrage est attribué à Gilles de Rome (*Aegidius Romanus Colonna*).

Par suite des circonstances je n'ai pu voir le ms. de Ravenne (1). Cependant l'on peut grouper ainsi les mss. de cet ouvrage :

1°) Recension la plus longue :

H. Londres, British Museum, fonds Harley, ms. 3768, n° 10, fol. 221*r*°-227*r*°.
V. Rome, Vat. lat. 5612, fol. 74*r*°-80*r*°.

2°) Recension abrégée :

F. Florence, ms. J. X. 51, fol. 60*r*°-69*r*°.
R. Ravenne, Bibl. Classense, cod. 335, fol. 57*r*°-70*r*°.

Guido Vernani, l'auteur du célèbre *De Reprobatione Monarchiae* (2) et le grand adversaire de la politique de Dante, a eu certainement une part dans la rédaction de la recension abrégée. On lit en effet dans le ms. florentin : *Explicit expositio secundum fratrem Guidonem Vernanum de Arimino, O.P., super decretali Unam Sanctam edita a Bonifacio Papa octavo. Amen.* — Le ms. de Ravenne est anonyme. Incipit : *Decretalis Domini Pape Bonifatii octavi. Unam sanctam... Casus ita ponitur superius nominatos...* Explicit : ... *de necessitate salutis.* Mais ce ms. contient outre cette œuvre, le *De Potestate Summi Pontificis* et le *De Reprobatione Monarchiae* de Guido Vernani (3). Ce voisinage et l'attribution explicite du ms. de Florence laissent peu de doutes sur l'exactitude de l'attribution de la recension abrégée à Guido Vernani.

---

dans les *Quellen und Forschungen... herausgegeben vom deutschen hist. Institut in Rom*, Bd. XXVIII (Rome, 1937-1938).

(1) Cf. P. Castagnoli, *Gli scritti tomistici della Biblioteca Classense di Ravenna* (*Divus Thomas*, Plaisance 1931), p. 542.

(2) La dernière édition est celle de Th. Käppeli, *ouvr. cité*, pp. 123-126.

(3) Cf. *Ibid.*, p. 114, et G. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, t. IV (Forli, 1894), p. 218. Ce ms. contient aussi le *De Regimine principum* de saint Thomas et Ptolémée de Lucques. Sur G. Vernani, cf. U. Mariani, *I trattati politici di Guido Vernani e Dante Alighieri* (*Il Giornale Dantesco*, XXX, 1927, pp. 18-30).

Voyons maintenant ce qu'il en est de la plus longue recension. Dans aucun de ses deux mss. le nom de l'auteur n'est indiqué. Dans le ms. de Londres (*H*) on lit à la fin : *si mea penna valet, melior mea littera fiet*, ce qui ne donne évidemment aucune indication. Cependant un lecteur a ajouté, en sus de quelques gloses marginales sans intérêt, une note en tête du ms., difficilement lisible par suite de la mauvaise écriture et de taches d'humidité. Voici ce qu'il y faut probablement lire :

> Bonifacii .8. Pape « De Primatu » decretalis, cum Franc. Mar. vel Mayronis expositione ; est ejus « De Dominio civili » aut « Principatu temporali », nisi fallet tractatus quo extant cartule ms. ubi jacet ostendere tituli omisit. Flor. anno 1340 (1).

Évidemment ce lecteur a écrit cette note relativement peu d'années après la composition de l'ouvrage. Mais son ignorance du contenu du *De Dominio civili* est étonnante, car le même ms. a, sous le n° 11, une *Francisci de Mayrone De Perfectione Statuum Quaestio* qui, d'après Roth, serait peut-être précisément le *De Dominio civili*. — On ne voit guère sur quoi s'appuie le lecteur de Florence pour attribuer ce commentaire à François de Meyronnes. Certes la théocratie conçue par ce dernier n'est pas du tout en opposition avec celle de Boniface VIII, mais cela n'est pas suffisant. Quant aux citations communes qui pourraient être particulièrement frappantes, on ne relève guère que celle du *De Consideratione ad Eugenium* de saint Bernard. Mais on la trouve aussi dans le *De ecclesiastica potestate* (2) de Gilles de Rome et chez G. Vernani, et nous allons voir que cela a une certaine importance.

Parlant du ms. de la Bibliothèque Vaticane (*V*), le P. Käppeli déclare : « Der Kommentar ist hier dem Ägidius Romanus zugeschrieben. » Ce n'est en tout cas pas dans le ms. lui-même.

---

(1) Le rédacteur du catalogue du British Museum a lu, d'une façon certainement erronée : « Bonifacii 9 (!) Papae De primatu decretum cum Fr. Mayronis expositione. » Le point d'exclamation ajouté par ce rédacteur souligne une faute d'autant plus surprenante que ce *8* était ce qu'il y avait de plus lisible dans la note.

(2) Ed. Richard SCHOLZ (Weimar, 1931). L'ouvrage se trouve non pas à la Bibliothèque Nationale, mais à la Faculté de Droit, n° 42532.

Le P. Käppeli ajoute une note renvoyant à G. Bruni (1) et P. Glorieux (2).

Ce dernier se contente d'indiquer le *Commentaire sur la bulle* «*Unam Sanctam*» dans la catégorie des «écrits douteux et pseudépigraphes» de Gilles de Rome. Quel est le premier érudit qui a attribué à cet auteur le commentaire en question? Il m'est impossible de le déterminer (3) ; mais ce n'est pas une raison pour rejeter cette attribution. Car si la critique externe des mss. *V* et *H* n'apporte rien qui ait trait à Gilles de Rome, il n'en est pas de même de la critique interne. Tout d'abord chacun sait que, bien que précepteur de Philippe le Bel, Gilles de Rome fut un ardent défenseur du pouvoir temporel de la papauté (4), tout autant que François de Meyronnes et Guido Vernani de Rimini. Au sujet du *De ecclesiastica potestate*, Lajard va jusqu'à dire : « Ce manifeste en faveur de l'autorité pontificale n'est pour ainsi dire qu'un commentaire de la bulle *Unam Sanctam* » (5). Mais, et cela est plus important encore, le même auteur relève que la formule DICTA SUFFICIANT est caractéristique des œuvres de Gilles de Rome ; c'en est presque la signature. Or nous retrouvons cette formule non pas dans la recension abrégée, mais dans la plus longue. Nous sommes donc là en présence d'une présomption grave.

Ce n'est pas tout. Le *Commentaire sur la Bulle* «*Unam Sanctam*», II, contient un long développement sur la configuration de l'Arche de Noé d'après la *Cité de Dieu* de saint Augustin et d'après Pierre le Mangeur. Or ce passage se retrouve presque mot pour mot dans deux ouvrages peu connus de Gilles de Rome, le *Contra exemptos* et le *Tractatus de Arca Noe* (6). Voici quelques passages de ces deux ouvrages d'après l'éd. Bladus.

---

(1) *Le opere di Egidio Romano* (Florence, 1936), dans *Bibliofilia*, p. 150.

(2) *Répertoire des maîtres en Théologie de Paris au XIII*e *siècle*, t. II (1934), p. 97.

(3) La clé de la première attribution du *Commentaire sur la bulle* «*Unam Sanctam*» à Gilles de Rome se trouve peut-être dans le ms. *V*, que je n'ai connu que par des photographies.

(4) Cf. Ch. JOURDAIN, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome, précepteur de Philippe le Bel* (1858), réimpression dans *Excursions historiques et philosophiques* (1888), pp. 173-197 ; B. LANDRY, *ouvr. cité.*

(5) Félix LAJARD, *Gilles de Rome*, dans l'*Histoire Littéraire de la France*, t. XXX (1888), p. 544.

(6) Édités tous deux par A. BLADUS, *Primus tomus operum D. Aegidii Romani....* (Romae 1555), in-fol.

Contra exemptos [fol. 7*v*°c, cap. XI]: Primo ergo Arca illa fifigurabat Ecclesiam ratione peregrinationis, nam sicut Noe et ii qui cum eo erant per Arcam illam, quae erat de ligno, transierunt et salvi facti sunt a procellis maris et aquarum diluvii, sic Ecclesia per lignum Crucis in quo pependit Christus, salvatur a mari et procellis hujus seculi. Lignum ergo ex quo facta fuit Arca, salvavit Arcam et illos qui erant in Arca ; et lignum in quo pependit Christus salvat Ecclesiam et eos qui sunt in Ecclesia ... [fol. 8*r*°A]: ... volumus ostendere quomodo illa Arca figurabat Ecclesiam ratione proportionis suae, quam etiam figurationem pertractat Aug. in *De Civit. Dei*, pręfato lib. et cap. Habebat enim illa Arca proportionem corporis humani ; et quia ex hominibus composita est Ecclesia, ideo illa Arca habens proportionem corporis humani poterat dici figura Ecclesiae, prout ex hominibus est composita. Erat enim illa Arca sexties longa quam lata, et decies longa quam grossa ; talis autem est figura corporis humani, quia homo secundum hunc modum, et ut in pluribus, sexties est longus quam grossus, nam ut habetur *Gen.*, .6., longitudo Arcae erat trecentorum cubitorum, latitudo quinquaginta, et altitudo triginta. Qui numeri, si bene considerantur, habent proportionem prfeatam. [8*r*°A, cap. XII]: ... erant enim in illa Arca loca distincta, et ut Augustinus tangit in pręfato lib. et cap., erat illa Arca bicamerata et tricamerata, nam ubi nos habemus cęnacula et tristega facies in ea, Augustinus secundum aliam translationem habet Arcae inferiora bicamerata et tricamerata facies ea. Figurabat ergo secundum Augustinum illa Archa Ecclesiam, quia Ecclesia bicamerata et tricamerata est. Est enim tricamerata, quia tota sumpsit originem ex tribus filiis Noe ; et est bicamerata, quia tota composita est ex Judeis et Gręcis, idest ex Judeis et gentilibus ... Ad litteram erat illa camera bicamerata, et habebat quinque loca distincta, et propter ea quae distincta sunt figurabat Ecclesiam. Istorum autem quinque locorum unus erat sentina, ubi congregabantur immundicię ; secundus erat apothecaria ubi [*v*°] reponebantur cibaria ; tertius ubi erant animalia immunda ; quartus ubi erant animalia mitia ; quintus erat ubi stabant homines et aves ... Quidam ponunt ea similiter sub et supra, ut in primo esset sentina, et supra sentinam apothecaria, et sic de aliis. Alii autem non ponunt nisi tres stationes, infimam, mediam et supremam. Sed infima statio continebat duas, unam quę erat sentina, et aliam

quę erat apothecaria ... [fol. 9rºA]: ... Quod autem in uno cubitu consumaretur summitas Arcae Noę, Magister in Historiis...

Tractatus de Arca Noe [fol. 19vºC]: Nam magnitudo sive longitudo Arcę fuit trecentorum cubitorum, latitudo Arcę quinquaginta, et altitudo triginta. In quibus Augu. ait (.15. *De Civit. Dei*) quod habetur mensura humani corporis. Erat enim Arca sexties longa quam lata, et decies longa quam grossa ; secundum quem modum proportionis est corpus humanum bene dispositum... Ostium autem in latere significabat apertionem lateris in Christo und fluxerunt sacramenta Ecclesiae... erat ex lignis lęvigatis, idest quadratis, et bitumine conglutinatis... Et haec de quaesito DICTA SUFFICIANT.

Il ne fait donc guère de doute que Gilles de Rome à une date, inconnue, a composé un *Commentaire sur la bulle « Unam Sanctam »* que par la suite Guido Vernani de Rimini abrégea. Ce n'est pas le seul exemple qu'on ait d'un abréviateur qui signe comme s'il était l'auteur. Il ne faut très probablement pas retenir l'attribution à François de Meyronnes faite par le lecteur florentin de 1340.

Je donnerai le texte de la plus longue recension d'après ses deux mss. *H* et *V*. Ce dernier m'a servi de ms. de base, étant celui des deux mss. qui contient le moins d'erreurs et de lacunes. Dans ce ms. le *Commentaire sur la bulle « Unam Sanctam »* est suivi du *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe (1) (fol. 80vº). J'ai utilisé quelques leçons fournies par *H*, et tout le texte de la bulle elle-même m'est fourni par ce seul ms., car il ne figure pas dans *V*. D'après les passages cités dans ce dernier ms., il semble que le texte de la bulle « *Unam Sanctam* » qu'avait sous les yeux le copiste de *V* soit plus proche que celui de *H* de l'édition que G. Digard a donnée de cette bulle (2). — De nombreuses taches d'humidité rendent difficile le déchiffrement du ms. *H*.

---

(1) Ed. H.-X. ARQUILLÈRE, *Le plus ancien traité de l'Eglise : Jacques de Viterbe, De Regimine christiano (1301-1302), étude des sources et édition critique* (1926).

(2) Georges DIGARD, *Les registres de Boniface VIII*, t. III, col. 889-890, dans la *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*. La traduction en a été donné par le même auteur, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, t. II (1936), pp. 134-136.

TEXTE du COMMENTAIRE SUR LA BULLE « UNAM SANCTAM ».

[*H*, fol. 221r°] *Unam sanctam Ecclesiam catholicam, et ipsam apostolicam, urgente Fide credere cogimur et tenere, nosque hanc fideliter credimus, et confitemur simpliciter, extra qua* [a] *non est salus* [b] *nec remissio, peccatorum, sponso in Canticis proclamante : « Una est columba mea perfecta mea, una est matri* [c] *sue, electa genetrici* [d] *sue. »* [1]. *Que unum corpus misticum representat cujus* [e] *capud Christus, Christi vero Deus, in qua unus Dominus, una Fides, unum baptisma. Una nempe fuit, tempore Diluvii, Archa Noe, unam Ecclesiam prefigurans, que in uno cubitu consummata* [f], *unum, videlicet Noe, gubernatorem habuit et rectorem extra quam omnia subsistentia super terram legimus fuisse deleta. Hanc autem veneramur et unicam, dicente Domino in Propheta : « Erue a framea, Deus animam meam, et de manu canis unicam meam »* [2]. *Pro anima enim, id est pro se ipso capite, oravit* [g] *et corpore, quod corpus, unicam scilicet Ecclesiam nominavit, propter sponse* [h] *Fidei sacramentum* [i], *et caritatis Ecclesie unitatem. Hec est tunica* [j] *Domini inconsutilis, que scissa non fuit, sed sorte provenit. Igitur Ecclesie unius et unice, unum corpus non duo capita quasi monstrum, Christus videlicet* [k], *Christique* [l] *vicarius Petrus Petrique successor, dicente Domino ipso Petro : « Pasce oves meas »* [3], *inquid* [m] *generaliter* [n], *non singulariter has vel illas per quod commisisse sibi intelligitur universas. Sive ergo Greci, sive alii, se dicant Petro ejusque successoribus, non esse commissos, scilicet* [o] *fa-*

(a) *corr.* quam ; — (b) *corr.* nec salus est ; — (c) *corr.* matris ; — (d) genitricis *éd. Digard* ; — (e) *ajout.* corporis ; — (f) consumata *éd. Digard.* — (g) *corr.* simul oravit ; — (h) *corr.* sponsi ; — (i) sacramentorum *éd. Digard* ; — (j) *ajout.* illa ; — (k) scilicet *éd. Digard* ; — (l) et Christi *éd. Digard* ; — (m) *corr.* meas, meas inquit ; — (n) *corr.* et generaliter ; — (o) *manque éd. Digard* ;

---

(1) *Cant. des Cant.*, VI, 8.
(2) *Ps.* XXI, 21.
(3) *Jean* XXI, 17.

teantur necesse est, se de ovibus Christi non esse, Domino dicente in Johanne unum ovile [a] *et unicum esse pastorem. In hac igitur ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, Evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus Apostolis : « Ecce duo gladii hic »* [1], *in Ecclesia scilicet cum Apostoli loquerentur, non respondit Dominus nimis esse, sed satis. Certe qui in potestte Petri temporalem gladium esse negat male verbum attendit Domini proferentis : « Converte gladium tuum in vaginam »* [2]. *Uterque ergo in potestate Ecclesie, spiritualis scilicet gladius, et materialis, sed is quidem pro Ecclesie, ille vero ab Ecclesia exercendus, ille sacerdotalis, is manu regum et militum sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali potestati. Nam cum dicat Apostolus : « Non est potestas, nisi a Deo, que autem a Deo sunt ordinata sunt », non ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in supprema. Nam secundum beatum Dionisium lex divinitatis est infima per media in supprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia eque ac immediate, sed infima per media et* [b] *inferiora per superiora ad ordinem reducuntur. Spiritualem autem, dignitatem et nobilitatem* [c], *terrenam quamlibet precellere potestatem, oportet nos tanto clarius* [d] *fateri, quanto spiritualia temporalibus* [e] *antecellunt. Quod etiam ex decimarum datione, et benedictione, et sanctificatione, ex ipsius potestatis concessione, ex ipsa rerum gubernatione, claris oculis intuemur. Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam instituere potestatem habet et judicare si bona fuerit* [f]. *Sic de Ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Jeremie : « Ecce constitui te », etc.* [3] [g] *que sequuntur* [h]. *Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali ; sed si deviat minor, a* [i] *superiori. Si vero supprema a solo Deo, non ab homine poterit judicari, testante Apostolo : « Spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur* [4] *». Est autem hec autoritas,*

(a) *ajout.* unum. — (b) *manque éd. Digard* ; — (c) *corr.* et dignitate et nobilitate ; — (d) nos *après* clarius *éd. Digard* ; — (e) *corr.* temporalia ; — (f) *corr.* non. — (g) hodie super gentes et regna *éd. Digard* ; — (h) secuntur *éd. Digard* ; — (i) *ajout.* suo ;

---

(1) *Luc*, XXI, 38.
(2) *Jean*, XVIII, 11.
(3) *Jér.*, I, 10.
(4) *I Cor.*, II, 15.

etsi data sit homini et per hominem exerceatur [a], *non humana sed potius divina, ore divino Petro data, sibi* [b] *suisque successoribus in ipso Christo, quem confessus fuit petra firmata, Domino dicente ipsi Petro : « Quodcumque ligaveris* [1], *etc. « Quicumque igitur* [c] *potestati a Deo sic ordinate resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo sicut Manicheus* [d] *fingat esse principia, quod falsum et hereticum judicamus ; quia testante Moyse, non in principiis, sed in principio creavit Deus celum et terram. Porro subesse romano Pontifici, omni humane creature declaramus, dicimus et diffinimus omnino esse de necessitate salutis, etc.*

[*V*, fol. 74*r*°] [Prima pars. —] *Unam sanctam Ecclesiam catholicam, et ipsam apostolicam, urgente Fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec* [e] *est salus, nec remissio peccatorum.* Ponatur sic casus quod erant dubitantes quidam, aut forte credentes, vel etiam asserentes non esse de necessitate salutis subesse Summo Pontifici ; quod quidem vel verbo fieri [f] poterat quia forte sic dicebant, vel facto, quia talia agebant et operabantur, ac si non esset hoc [g] de necessitate salutis. Huic autem morbo pestifero obviare volens, Sanctissimus Pater et Dominus [h] Bonifacius Papa octavus hanc decretalem edidit, ubi hoc plenissime declaratur. Intentio itaque hujus decreetalis est inducere rationes, exempla et auctoritates ad probandum quod [i] subesse Summo Pontifici est de necessitate salutis ; quod tripliciter hic probatur : primo, per quasdam conditiones generales, que ipsi [j] Ecclesie congruunt ; secundo per quasdam adaptationes speciales, que ad ipsam Ecclesiam adaptantur ; tertio per gladios, qui in ipsa Ecclesia continentur. Tota igitur hec decretalis [k] dividitur in quatuor partes : quia, primo, ponuntur prefate conditiones generales congruentes Ecclesie, per quas probari potest quod subesse Summo Pontifici est de necessitate salutis ; secundo adduncuntur quedam adaptationes speciales, per quas probatur hoc idem ; tertio agitur de ipsis gladiis qui sunt in Ecclesia, per quos aperte declaratur hoc idem ; quarto et ultimo, conclusio tot modis investigata, videlicet

---

(a) et e. p. h. *éd. Digard* ; — (b) sibique *éd. Digard* ; — (c) huic p. *éd. Digard* ; — (d) Maniceus *cn Digard.* — (e) non *H* ; — (f) *manque H* ; — (g) *manque H* ; — (h) *répété V, H* ; — (i) a. p. q. *manque H* ; — (j) ipse *H* ; — (k) decreta *H.*

---

(1) *Math.*, XVI, 19.

quod subesse Summo Pontifici sit de necessitate salutis, infertur ex omnibus antedictis. Secunda ibi : *nempe fuit.* Tertia ibi : *in hac ejusque potestate duos esse gladios* [a]. Quarta ibi : *porro subesse Romano Pontifici* [b]. Propter primum, sciendum quod enumerare [c] possumus sex conditiones generales congruentes Ecclesie, ex quibus possunt sumi .VI. rationes quod Ecclesie habet unum caput [d] et quod subesse illi capiti est de necessitate salutis, ut sit prima conditio [e], quod Ecclesia est una ; secunda, quod [f] est sancta ; tertia, quod [g] est catholica ; quarta, quod [h] est apostolica ; quinta, quod [i] extra eam non est salus ; sexta et ultima, quod [j] extra ipsam non est remissio peccatorum. Itaque in prima parte, ubi agitur de istis conditionibus Ecclesie congruentibus, Dominus Papa tria facit, quia, primo, istas conditiones narrat [k], secundo, eas declarat, tertio, eas corroborat et confirmat. Secunda ibi : *sponso in Canticis.* Tertia ibi : *in qua unus Dominus* [l]. Dicit ergo Ecclesiam esse *unam*, que fuit conditio [m] prima, *sanctam*, que fuit secunda, *catholicam* [n], que fuit tertia, *et ipsam apostolicam*, que fuit quarta, *extra quam nec* [o] *est salus*, que fuit quinta, *nec remissio peccatorum*, que fuit sexta. — *Urgente Fide credere cogimur et tenere, nosque hanc*, id est Ecclesiam esse sic *unam*, sic *sanctam*, etc., vel *hanc*, id est hanc Fidem de Ecclesia, quod sit [p] sic *una*, etc. [q]. *Firmiter credimus et simpliciter confitemur.* Notandum autem est quod ex istis .VI. conditionibus Eccelsie congruentibus, ut supra [r] tetigimus, sumi possunt .VI. rationes quod subesse Summo Pontifici sit [s] de necessitate salutis. — Ut sit prima ratio, quia Ecclesia est unasive est unum corpus ; set uni corpori non competit, nisi unum caput, quia aliter esset monstrum. Arguebatur [t] ergo sic [u] : omnia membra que sunt in uno corpore non salvuntur, nisi conjuncta illi corpori, et subdita [v] uni capiti a quo infunditur eis motus et sensus ; et omnes Christiani sunt membra unius [w] corporis que [x] sunt membra Ecclesie, que est una et unum corpus, ergo omnes hujus Christiani salvantur ut conjuncti Ecclesie, et subdidti uni [y] capiti, id est Summo Pontifici. — Secunda ratio ad hoc idem sumitur ex secunda conditione [z], videlicet quod [aa] Ecclesia non solum est una, set etiam est sancta, id est sanctificata et firmata in unitate ; si enim Ecclesia vacillaret quantum ad

---

(a) d. e. g. *manque H* ; — (b) R. P. *manque H* ; — (c) numerare *H* ; — (d) *H emploie toujours la graphie* capud ; — (e) condonatio *H* ; — (f), (g) quia *V* ; — (h), (i), (j), quia *V*, *H* ; — (k) narrat *V* ; — (l) *manque H* ; — (m) condonatio *H* ; — (n) catholica *H* ; — (o) non *H*. — (p) *manque H* ; — (q) *manque H* ; — (r) scilicet *H* ; — (s) est *V* ; — (t) arguatur *V* ; — (u) sicut *H* ; — (v) subita *H* ; — (w) unis *V* ; — (x) *H* ; — (y) et ut conjuncti u. *H* ; — (z) c. s. *H* ; — (aa) quia *V*.

unitatem, quia aliquando esset una, aliquando non esset una, et per consequens aliquando haberet unum caput, aliquando haberet plurima capita, posset quis dicere non esse de necessitate salutis subesse huic capiti, quia forte posset salvari sub alio capite ; set cum Ecclesia sit una [a] et sit sancta, id est sit in unitate sancita [b] [*v*°], quia non posset habere nisi unum suppremum caput [c], subesse illi capiti erit de necessitate salutis ; quod si dicatur quod sanctum dicit [d], quid purum dicemus, quod [e] ex hoc etiam dicit, quid firmum, quia puritas est ex puritate, infirmitas ex inpuritate ; nam et in corpore surgit infirmitas ex inpuritate, ut quia oriuntur in eo immunditie corporales et mali humores, et in anima etiam surgit infirmitas ex inpuritate, ut quia oriuntur in ea immunditie spirituales et male cogitationes. Formetur autem sic ratio : quicquid est unum et sanctum, id est in unitate sanctificatum, quod non potest esse nisi unum corpus et habere unum caput, membra non poterit salvari, nisi conjuncta illi corpori et subdita illi capiti ; Ecclesia est hujus, ergo etc. Membra quidem ex hoc salvantur et uniunt, quia moventur et sentiunt, et cum motus et sensus [f] eis influuntur a capite, si non sunt subdita capiti, nec movebuntur nec sentient [g], propter quod vivere et salvari non poterunt [h]. — Tertia ratio sumitur ex tertia conditione, quia Ecclesia est catholica, id est universalis sive generalis. Sic enim ait Ysidorus quod catholicum [i] universalis sive generalis interpretatur, nam Greci, ut dicit, universale « catholicum » vocant [j]. Si ergo Fides quam tenet Ecclesia, vel ipsa Ecclesia, esset particularis continens unam gentem vel unum populum, sicut sunt multe gentes et multi populi, sicut forte essent multe ecclesie et multa capita ; sed cum sit catholica, id est universalis, quia omnes [k] obligantur, si volunt esse in statu salutis, ad [l] credendum et tenendum quod credit et tenet Ecclesia ; ideo sicut non potest esse, nisi unum universum, eo quod universum omnia comprehendit, ita quantum ad statum salutis non potest esse nisi una Ecclesia, eo quod Ecclesia comprehendit omnes qui volunt esse in statu salutis. Formetur autem [m] sic ratio : illud quod est catholicum et universale comprehendit omnes qui volunt esse [n] in statu salutis ; et illud [o] non potest esse nisi usum et habere unum caput, cui oportet esse subditos omnes volentes esse in statu salutis ; et [p] Ecclesia est

---

(a) u. s. *H* ; — (b) fulcita *H* ; — (c) c. s. *H* ; — (d) datur *H* ; — (e) quid *H* ; — (f) et motus consensus cum *H* ; — (g) sentiunt *H* ; — (h) nequeunt *H* ; — (i) quia Ecclesia catholica *H* ; — (j) nominant *H* ; — (k) omnino *H* ; — (l) a *H* ; — (m) etiam *H* ; — (n) e .v. *H* ; — (o) e. i. *manque V* ; — (p) *manque V* ;

hujus, ergo etc. — Quarta ratio sumitur ex quarta conditione, quia Ecclesia est apostolica tenet enim illam Fidem quam Apostoli crediderunt [a] et docuerunt. De quibus potest intelligi quod dicitur in *Ps.* quod in omnem terram erunt sonus eorum, et in fines orbis terre verba eorum, ut nullus possit se excusare, si non subest [b] Ecclesie ; omnes autem [c] Apostoli idem predicaverunt et docuerunt ; unde et [d] Apostolus ait [d] (*ad Galat.*, 2°) [1] : *ascendi autem secundum Revelationem* ; *et contuli cum illis*, id est cum aliis Apostolis, *Evangelium quod predico gentibus*, et subdit causam *ne forte in vacuum* [e] *currerem aut concurrissem* ; ne ergo vana esset predicatio sua, et ne videretur gentibus vel aliis quod predicaret aliud quam alii Apostoli, voluit Apostolus de Evangelio quod predicabat conferre [f] cum illis ; itaque Ecclesia est apostolica, quia illam Fidem tenet et docet quam concorditer predicaverunt et docuerunt [g] Apostoli. Formetur ergo sic ratio : illud quod est apostolicum et tenet eandem Fidem quam docuerunt Apostoli, non potest esse nisi quid unum ; et unum corpus habere unum caput cui oportet esse subdita omnia membra, si volunt esse in statu salutis ; hujus autem est in [h] Ecclesia, ergo, etc. — Quinta et sexta ratio sumuntur ex quinta [fol. 75*r*°] et sexta conditione, videlicet quod extra Ecclesiam non est salus, id est non acquiritur beatitudo que est per gratiam consummata [i] ; nec extra ipsam est remissio peccatorum, que potest esse per gratiam initiata [j], ita quod nec gratia consummata [k], que est salus et beatitudo nostra, nec gratia initiata, per quam remittuntur peccata, potest esse nisi per Ecclesiam. Si ergo Ecclesia est una et habet unum caput, omnes volentes recedere a peccatis et adipisci salutem oportet esse sub capite Ecclesie, id est sub [l] Summo Pontifice ; ratio autem per se patere potest [m]. — Notandum autem quod omnes iste sex conditiones continentur in *Simbolo*, ubi dicitur quod credimus in Ecclesiam *unam*, quantum ad conditionem primam ; *sanctam*, quantum ad conditionem [n] secundam ; *catholicam*, quantum ad tertiam ; et *apostolicam*, quantum ad quartam ; et quod [o] *confitemur unum baptisma in remissionem pec-*

(a) cradiderunt *V* ; — (b) se non subesse *H* ; — (c) enim *H*. — (d) *manque H* ; — (e) vanum *H* ; — (f) conferrere *V* ; — (g) d. e. p. *H* ; — (h) *manque H* ; — (i) consumatam *V* ; — (j) initiatam *V* ; — (k) consumata *V*. — (l) *manque H* ; — (m) p. se patet *V* ; — (n) *manque V* ; — (o) *manque H* ;

---

(1) *Galat.*, II, 2.

catorum, quantum ad gratiam initiatam, et quod *exspectamus resurrectionem mortuorum et vitam venturi seculi*, quantum ad gratiam consummatam [a]. Ita [b] quod [c] impugnare [d] contra hoc, est impugnare [d] contra Simbolum.

Sponso in Canticis proclamante : « *Una est columba mea perfecta mea, una est matre sue electa genetrici sue* », *que unum corpus misticum representat, cujus corporis Christi caput Christi vero Deus* [e]. Hic autem cum [f] dicit : *sponso in Canticis proclamante* [g], illas sex conditiones, ex quibus sumi possunt sex rationes prefate quod subesse Summo Pontifici sit de necessitate salutis, declarat et manifestat per ea que habentur in *Cant.*, et per ea que ait Apostolus, dicens : *sponso proclamante in Canticis* — supple : « de sua sponsa », id est Ecclesia — quod *una est columba mea* et *perfecta mea* [h], *una est matri sue electa genetrici sue*, que scribuntur *Cant.* (.VI.) et subdit que, scilicet *columba mea* [i], sic *una*, sic *perfecta*, sic *electa*, *unum corpus misticum*, id est unam Ecclesiam *representat* ; et addit quod hujus corporis *caput* est *Christus*, *Christi vero Deus*. Notandum [j] autem quod hic [k] tangunt sex, per que declarantur prefate .VI. [l] conditiones, videlicet quod *corpus misticum*, id est Ecclesia, est *una*, quantum ad conditionem primam ; est *columba*, id est innocens et sine felle et sancta [m], quantum ad conditionem [n] secundam ; est *perfecta*, id est catholica, quantum ad conditionem [o] tertiam. Nam secundum Philosophum totum et perfectum idem vel proximum [p] sunt [q] secundum naturam, nam illud [r] est perfectum quod totum habet, et nichil ei deficit ; et illud [s] etiam est totum quod omnia habet ; et quod dicit Philosophus quod totum et perfectum idem, possumus nos dicere catholicum et perfectum idem est quod generale et universale quod omnia comprehendit ; et etiam perfectum [t] est cui nichil deficit et omnia comprehendit. — Ista etiam Ecclesia est *una matri sue electa genetrici sue*, quantum ad conditionem quartam, quia [u] est apostolica. Apostoli quidem [v] unam Fidem predicaverunt, unam Fidem eligerunt, quam tenens Ecclesia [w] dici potest apostolica. Hujus autem Ecclesie *caput est Christus*, qui est *Agnus Dei tollens peccata mundi*,

(a) consumata *V* ; — (b) ideo *H* ; — (c) *manque H* ; — (d) inpingere *H* ; — (e) *manque H* ; — (f) *manque H* ; — (g) *manque* H. — (h) ep. p. m. *manque V* ; — (i) *manque V* ; — (j) non *H* ; — (k) hoc *H*. — (l) *mots effacés mais différents H* ; — (m) e. s. *manque H* ; — (n) *et* (o) *manque H* ; — (p) v. p. *manque H* ; — (q) *manque V* ; — (r) *et* (s) idem *H* ; — (t) inperfectum *H*, *pour* e. p. *V* ; — (u) ad hoc quod *H* ; *pour* q. M ; — (v) quamdam *H*, *pour* A. q. *V* ; — (w) *manque H* ;

cujus caput est Deus Pater a quo est genitus, quem videre est salus nostra, juxta illud [a] : *ostende nobis Patrem, et sufficit nobis* ; ergo sicut per hoc Ecclesia est *una est columba*, id est sancta, *perfecta*, id est catholica, *una matri sue* [b], et *electa genitrici*, id est apostolica ; et sic [c] declarante sunt quatuor prime [d] conditiones, sic per hoc quod ejus *caput Christus* qui est *Agnus tollens* [e] *peccata mundi* [f], et [g] *caput Christi Deus* qui est salus nostra declarantur alie due conditiones, videlicet quod per Ecclesiam est peccatorum remissio et [h] salutis adeptio.

In qua unus Deus, una Fides, unum baptisma [1]. Hic cum dicit : *in qua unus*, illias sex conditiones, quas primo narravit, postea declarat, roborat et confirmat. Sic enim [i] jacet textus (*ad Ephes.*, IIII°), unde illa verba sunt sumpta : *unum corpus et unus spiritus* [2] ; et subditur : *unus Deus, una Fides, unum baptisma. Unus Deus et Pater omnium* [3]. Ecclesia est ergo [j] *unum corpus*, per quod est una et unica, que fuit conditio prima ; est in ea *unus Spiritus*, per quem est sancta, que fuit secunda ; est in ea *unus Dominus*, per quem est universalis et catholica, que fuit tertia ; est in ea *una Fides*, per quam est apostolica, quia tenet illam Fidem quam predicaverunt Apostoli, que fuit conditio quarta ; est in ea *unum baptisma*, per quod est peccatorum [*v*°] remissio, que fuit quinta ; et est in ea *unus Deus et Pater omnium*, per quem est salutis adeptio [k], que fuit sexta. Advertendum tamen quod [l] Dominus Papa voluit omnia ista verba [m] ponere sic [n], ne legentibus tedium generarent ; voluit brevius pertransire, et non nisi tria nominavit, videlicet quod in Ecclesia est *unus Deus, una Fides, unum baptisma*, per que tria [o] omnes ille sex conditiones roborantur et confirmantur. Nam quia in Ecclesia est *unus Deus*, ideo ipsa est una catholica, id est generalis ; quia vero in ea est *una Fides*, ideo ipsa est sancta et apostolica ; est enim perFidem sancta, id est sanctificata, dicente Hugone quod nichil est certius homini sua Fide ; per hoc est etiam apostolica quia illam Fidem tenet Ecclesia quam Apostoli docuerunt ; set quia in Ecclesia est *unum* [p] *baptisma*,

---

(a) idem *H* ; — (b) *manque V* ; — (c) e. s. *manque V* ; — (d) *manque H* ; — (e) *manque H* ; — (f) nostra *V* ; — (g) *et* (h) *manque V* ; — (i) *manque H* ; — (j) ergo est *H*. — (k) adaptio *H* ; — (l) a. est q. *H* ; — (m) v. i. *H* ; — (n) set *V* ; — (o) *manque H* ; — (p) v. e. *H* ;

---

(1) *Eph.* IV, 5.
(2) *Ibid.*, 4.
(3) *Ibid.*, 6.

dicitur in ea [a] esse peccatorum remissio et salutis adeptio, nam per hoc quod baptizamur, nobis peccata remittuntur et celestis janua aperitur.

Secunda pars [b]. — *Una nempe fuit Diluvii tempore Archa Noe unam Ecclesiam prefigurans* [c], *que in uno cubitu consummata, unum, videlicet Noe, gubernatorem habuit et rectorem, extra quam omnia subsistentia super terram legimus fuisse deleta* [1]. Hic autem cum dicit : *una nempe fuit* [d], postquam sunt posite iste .VI. conditiones, per quas sumi possunt sex rationes quod est necessitate salutis subesse Summo Pontifici, ponuntur quedam alie adaptationes, per quas concludi potest hoc idem. Circa quod quatuor facit, secundum quod [e] quatuor hujus adaptationes ibi traduntur, ut sit prima adaptatio, per hoc quod Ecclesia figurata est per Archam Noe ; secunda [f] per hoc quod Propheta, in persona Christi loquens, orat [g] quod eruat *a framea ... animam suam ... et* [h] *de manu canis unicam suam* [i] ; tertia per hoc quod Ecclesia figurata est per tunicam Domini inconsutilem *que scissa non fuit, set sorte provenit* [j] ; quarta per hoc quod Christus dixit Petro ; *pasce oves meas.* Secunda ibi : *hanc autem* [k] veneramur. Tertia ibi : *hec est tunica.* Quarta ibi : *igitur Ecclesia* [l]. Dicit ergo *quod nempe fuit Diluvii tempore Archa Noe, unam Ecclesiam prefigurans,* hec una Archa fuit *in uno cubitó* [m] *consummata* [n], *unum habuit rectorem et gubernatorem Noe, extra eam omnia existentia* [o] *super terram legimus fuisse deleta.* Advertendum autem quod illa [p] Archa Noe Dei Ecclesiam figurabat, quod sex modis Augustinus declaravit [q] (.XV. *De Civitate Dei*, capitulo .XXVI.) : primo, ex ejus vacillatione, nam sicut illa Archa ferebatur super aquas fluctuantes, sic etiam [r] Ecclesia Militans in hoc seculo non sine fluctuationibus requiescit. Secundo, hoc idem patet ex illius Arche materia, nam sicut ex ligno fabricata est Archa et [s] per lignum ibi salvate sunt anime, sic ex ligno Crucis dependet salus Ecclesie. Tertio, hoc idem patet [t] ex illius Arche proportione ; nam ut Augustinus ait, proportio illius Arche erat pro-

---

(a) *répété* H. — (b) *manque H, en marge V* ; — (c) u. E.p. *manque H* ; — (d) *manque H* ; — (e) que *H* ; — (f) s. quod *H* ; — (g) erat *V* ; — (h) *manque V* ; — (i) manum *non* s. *V* ; — (j) pervenit *H* ; — (k) *manque H.* — (l) Ecclesie *V* ; — (m) *corr.* cubitu ; — (n) Diluvii... cubito *manque H* ; — (o) subsistencia *H* ; — (p) ista *H* ; — (q) declarat *H* ; — (r) *et V* ; — (s) *manque H* ; — (t) *manque H* ;

---

(1) Cf. un développement parallèle chez Gilles de Rome, *Contra Exemptos* et *Tractatus de Arca Noe, supra,* p. 125.

portio corporis humani ; erat enim sexties [a] longa quam lata, et decies longa quam alta, trecentorum enim cubitorum erat longitudo, quinquaginta latitudo et triginta altitudo ejus [b] ; sic et [c] corpus humanum dispositum est ut sit decies longum quam grossum, et sexties [d] longum quam latum ; et hoc significabat Ecclesiam, cujus Redemptor factus homo ad salvandum homines venit. Quarto, Archa figurat Ecclesiam, si consideremus ejus hostium, quod positum fuit ex latere ; et Christo [e] in Cruce latus fuit apertum, unde fluxerunt sacramenta per que dicitur Ecclesia fuit formata [f]. Quinto, Archa significabat [g] Ecclesiam, si consideremus ejus [h] compositionem ; fuit enim composita ex lignis quadratis, quod ad stabilitatem Ecclesie pertinet ; corpus enim quadratum cujusmodi est taxillus, ex quacumque parte vertatur, stat. Sexto, Archa illa significat [i] Ecclesiam, si consideremus ejus [j] distinctionem ; [fol. 76*r*°] erat enim Archa illa bicamerata et [k] tricamerata, secundum enim constructionem modum ponendi ; bicamerata erat inferius, tricamerata superius ; due autem erant camere inferius, una apothecaria, et alia sentina, ubi stabant immnuditie [l] ; tres autem erant camere superiores, in quarum una erant [m] animalia mitia, in alia immitia ; in media vero homines et aves ; sic et Ecclesia, ut Augustinus ibidem tradit [n], est bicamerata quia composita ex Judeis et gentibus, sive ex Judeis et Grecis, ut nomine Grecorum intelligamus gentes ; est etiam [o] tricamerata, quia ex tribus filiis Noe omnes gentes [p] vel omnes homines sunt reparati, ex quibus facta est [q] Ecclesia ; ista itaque Archa que, ut patuit .VI. modis, Ecclesiam figurabat, inferius erat ampla, superius erat [r] stricta, in uno cubitu consummata, per unum rectorem gubernata ; ex quibus possunt sumi due rationes esse de necessitate salutis subesse Summo Pontifici, nam Ecclesia inferius est magne latitudinis, quia multi sunt prelati [s] inferiores, superius restringitur, quia pauciores sunt prelati superiores ; vel inferius est magne latitudinis, quia multi sunt subditi (multi [t]) laici, superius restringitur, quia pauciores sunt prelati ; set in uno cubitu consumatur, quia in uno Summo Pontifice terminatur ; sicut ergo tota illa Archa stabat sub uno cubitu, sic tota Ecclesia stat [u] sub Summo Pontifice, et sicut extra Archam non erat salus, et quicquid sal-

---

(a) septies *H* ; — (b) c. longitudo, latitudo triginta, centum altitudo *H* ; — (c) *manque* *H* ; — (d) septies *H* ; — (e) nam ex ipso *H* ; — (f) p. q. dicitur Ecclesia esse f. *V* ; — (g) figurabat *V* ; — (h) *manque* *H* ; — (i) figurat *V* ; — (j) d. e. *H* ; — (k) *manque* *H* ; — (l) *manque* *H* ; — (m) a. e. *H* ; — (n) ibi dicit *H* ; — (o) *manque* *H* ; — (p) *manque* *H* ; — (q) *manque* *V* ; — (r) *manque* *H*. — (s) *manque* *H* ; — (t) s. m. *manque* *H* ; — (u) ista *non* stat *H* ;

vabatur erat sub illo cubito [a], sic extra Archam non est salus, et quicquid [b] salvatur est sub Summo Pontifice. — Secunda ratio ad hoc idem sumitur non solum si consideremus unitatem cubiti [c], set etiam consideremus unitatem rectoris ; nam sicut totius Arche erat rector unus Noe, et nichil salvabitur nisi sub eo, sic totius Ecclesie est rector unus [d], Summus Pontifex, et nichil salvatur, nisi sub ipso [e].

Hanc autem veneramur et unicam, dicente Domino in propheta : « *Erue a framea Deus animam meam et de manu canis unicam meam.* » *Pro anima* [f], *id est pro se ipso capite simul* [g] *oravit et corpore quod corpus unicam, scilicet Ecclesiam nominavit propter sponsi fidei sacramentum et caritatis Ecclesie unitatem.* Hic autem cum dicit : *hanc autem veneramur*, prosequitur [h] adaptationem secundam, ex eo quod Propheta in persona Christi erat dicens : *erue a framea animam meam, Deus, et de manu canis unicam meam* [i] *pro anima enim* Christus, *id est pro se ipso capite simul oravit et corpore quod corpus unicam, scilicet Ecclesiam nominavit.* Et hoc propter quatuor quantum ad presens spectat, scilicet [j] *propter unitatem sponsi fidei sacramentorum et caritatis.* Advertendum ergo quod in omnibus hiis quatuor, Summus Pontifex quandam principalitatem dicitur optinere, nam si consideremus [k] unitatem sponsi, ipse est unius sponsi unus principalis vicarius ; unde glossa super illó verbo (*Matth.*, .XVI.) : *tibi dabo* [1], etc., ait quod hic specialiter Petro concessit ut ad unitatem nos invitaret, et subdit quod ideo enim eum principalem Apostolorum constituit ut Ecclesia unum principalem [l] Christi haberet vicarium. Rursus, si [m] consideremus unitatem Fidei, Summus Pontifex est hujus unius [n] Fidei principalis Doctor et diffinitor ; nam et concilia generalia, ubi talia sunt diffinita, et ubi Simboli sunt compositi, non [o] nisi auctoritate Summi Pontificis poterant congregari [p]. Tertio, si conderemus unitatem sacramentorum, Summus Pontifex, ut est principalis Christi vicarius, est eorum principalis dispensator. Quarto, si consideremus unitatem caritatis, membra [q] ad Christum et ad ejus vicarium

---

(a) *corr.* cubitu ; — (b) *manque H* ; — (c) cubitus *H* ; — (d) E. unus est recta *H* ; — (e) eo *H* ; — (f) a. enim *H* ; — (g) *manque H* ; — (h) prosequimur *H*. — (i) framea, etc., pro anima *H* ; — (j) *manque H* ; — (k) consideramus *H* ; — (l) p. u. *H* ; — (m) *manque H* ; — (n) *manque H* ; — (o) *manque H* ; — (p) aggregari *H* ; — (q) membrorum *H*.

---

(1) *Math.*, XVI, 19.

eam [a] cum quadam principalitate habere debent ; ergo si Ecclesia ex hiis est una [b] et ex hiis est salus et in hiis Summus Pontifex principalitatem [c] habet, non nisi sub Summo Pontifice salvari poterimus ; sibi itaque subesse erit [d] de necessitate salutis.

Hec est tunica Domini inconsutilisque scisa [e] *non fuit, set sorte provenit.* Hic autem cum dicit : [*v*°] *hec est tunica*, prosequitur adaptationem tertiam, quia Ecclesia est per tunicam Domini inconsutilem figurata, *que scisa non fuit, set sorte provenit.* Sciendum ergo quod vestes Domini fuerunt [f] quadripartite, quatuor militibus tribute [g], inter quas fuit una *tunica inconsutilis desuper contexta per totum* [1], que non fuit divisa, set sorte habita, ut patet *Johann.* (XIX°) [2]. Sciendum etiam [h] secundum Augustinum [i] utrumque significat Ecclesiam, tam vestis quadripartita quam tunica sortita [j], aliter enim [k] et aliter, nam vestis Domini [l] quadripartita significat Ecclesiam, quatuor scilicet partibus in orbe diffusam, et in eisdem equaliter, id est concorditer, distributam ; tunica vero illa sortita significat Ecclesiam quantum ad unitatem caritatis, que est [m] caritas et *est desuper contexta* [n], quia habet supereminentiorem viam et est *contexta per totum*, quia nemo ejus deberet esse expers ; vel Ecclesia est *contexta per totum*, quia est catholica, quod idem [o] est quod generalis et [p] totalis ; est *inconsutilis* ut non dividatur, set una permaneat et omnes in unum colligat ; *sorte* est habita, in qua divina gratia commendatur, quia cum sors mittitur, non persone set occulto Dei judicio conceditur ; que omnia sunt verba Augustini [q] et [r] exponentis dictum textum Evangelii. Ex hac autem adaptatione patere potest quod subesse Summo Pontifici est de necessitate salutis ; non enim esset *tunica Domini*, id est Ecclesia, *inconsutilis* et *contexta per totum*, nisi esset sub uno capite colligata [s]. Volentes ergo se a capite subtrahere volunt hanc tunicam scindere ; set [t] si consideretur unitas [u] Ecclesiam [v] non scindunt, quia scindi non potest ; itaque se subtrahentes ab

---

(a) et eam *H* ; — (b) E. hiis u. *H* ; — (c) principalem *V* ; — (d) est *H* ; — (e) scissa *H* ; — (f) erant *H* ; — (g) attribute *H* ; — (h) enim *H* ; — (i) Augustinus *H* ; — (j) s. t. *H* ; — (k) tamen *H* ; — (l) Christi *H* ; — (m) *manque V* ; — (n) *manque V* ; — (o) supereminentiorem viam et est *contexta per totum* quia est catholica quod idem *V* ; — (p) vel *H* ; - (q) Augustinus *H* ; — (r) *manque H* ; — (s) collocata *V* ; — (t) *manque H* ; — (u) veritas *exponctué H et V* ; — (v) eam *V* ;

---

(1) *Jean*, XIX, 23.
(2) *Ibid.*

unitate capitis non Domini Ecclesiam scindere vel tunicam Domini dividere, set dicuntur ex tunc ad hujus tunicam vel ad Ecclesiam minime pertinere, ut tales exeuntes salutem nequeant promereri [a].

Igitur Ecclesie unius et unice, unum corpus, unum caput, non duo capita quia monstrum, Christus videlicet Christique vicarius Petrus Petrique successor. Hic autem cum dicat : *igitur Ecclesie*, prosequitur adaptationem quartam, ex eo quod omnes oves, id est omnes [b] Christiani, commissi sunt ipsi Petro. Circa quod tria fecit, secundum quod hoc [c] tripliciter probat ; primo, ex unitate corporis et capitis ; secundo, ex unitate commissionis ovium ; tertio, ex unitate (ex unitate) ovilis et pastoris. Secunda ibi : *dicente Domino*. Tertia ibi : *sive ergo Greci*. Prima ratio talis est : ubi est *unum corpus* et [d] *unum caput non duo capita quia monstrum*, quia est ibi Christus et Christi *vicarius Petrus Petrique successor*, — ibi supple : « nullus salvatur nisi subsit Christo Christique Vicario Petro Petrique successori. » — Set *unius et unice Ecclesie* est *unum corpus, unum caput* [e], *non duo capita quia monstrum*, Christo *Christique vicarius Petrus Petrique successor*, ergo in Ecclesia nullus salvatur nisi subsit, etc. ; de hac autem ratione non ponit nisi virtutem [f] medii, videlicet quod *unius et unice Ecclesie*, est *unum corpus* et *unum caput*, etc. Notandum autem quod quasi inferendo dicit : *igitur Ecclesie unius et unice, unum corpus* et *unum caput* etc., quia, licet hic sit ratio ad propositum principalis quia nullus [g] salvatur nisi subsit Christo capiti et ejus vicario, tamen inferendo et concludendo ista dicit, quia omnia hec ex premissis sequuntur [h] et concluduntur ; si enim una fuit Archa Noe, Ecclesiam figurans et quod Christus unum caput oravit [i] pro unica Ecclesia sua et una [j] fuit tunica Christi inconsutilis, aperte ex premissis possimus [k] inferre et dicere : *igitur unius et unice Ecclesie unum corpus* et *unum caput* etc., unde [l] supplendum est quod si Christo capiti et ejus vicario subesse nolumus, salutem non poterimus adipisci [m]. Notandum etiam quod dicit *unius et unice*, nam plus videretur inportare unicum quam unum, nam tunc quis habet unum quando non [n] habet aliud ; set tunc dicitur habere unicum quando non habet aliud, nec fuit ulterius in voluntate habere aliud non dirigit as-

---

(a) nequeunt promerere *H*. — (b) *manque H* ; — (c) h. q. *V* ; — (d) ubi... et *manque H* ; — (e) *u. capud* et *unum corpus H* ; — (f) veritatem *H* ; — (g) sit ratione propositum principale ut n. *H* ; — (h) secuntur *V*. — (i) E. significat et Christus unum caput o. *V* ; — (j) unica *H* ; — (k) poss. ex pr. *H* ; — (l) verbi *H* ; — (m) invenire *H* ; — (n) *manque H* ;

pectum [a] in aliud. Unde Gregorius super illo verbo *Luc.* (.VII°.) : *ecce defunctus ferebatur* [b] *filius unicus matris sue et* [c] *hec erat vidua* [1], vult quod Ecclesia unicus [d] filius quia mater ejus [fol. 77*r*°] erat vidua [e] et non sperabat ulterius filios procreare nec habebat in quem aspectum dirigeret ; vere itaque Ecclesia est unica sponsa Christi et unam [f], quia Christus non habet aliam sponsam, nec sperat ulterius habere aliam sponsam, nec dirigit suum aspectum nec suam affectionem ad aliam sponsam ; ideo nullus confidat de alia sponsa nec de alia ecclesia, et nullus credat salvari nisi sub sponso vel capite istius [g] Ecclesie Christique vicario Petro Petrique successore.

Dicente Domino ipsi Petro : « *Pasce oves meas* », *inquit* [h] *generaliter, non singulariter has vel illas, per quod commisisse sibi intelligitur universas.* Hic autem cum dicit : *dicente Domino*, probat hoc idem ex unitate commissionis ; non enim facte sunt plures commissiones principales [i], set facta est una principalis commissio, et omnes oves uni et [j] eidem Petro ejusque successoribus principaliter et universaliter sunt commisse. Formetur autem sic ratio : cuicumque commisit Dominus oves suas [k], *non has vel illas*, intelligitur sibi omnes universale commisisse [l] ; et ex [m] hoc intelligitur non esse salutem alicujus ovis nisi sub eo et sub successoribus ejus [n] cui omnes oves generaliter sunt commisse ; set *dicente Domino ipsi Petro* : « *Pasce oves meas* », quia *non*, inquit, *singulariter pasce has vel illas, sibi comisisse, intelligitur* generaliter [o] *universas*, et per consequens non intelligitur salvari aliqua ovis [p] nisi sub Petro et sub [q] successoribus ejus [r], itaque [s] subesse sibi est de necessitate salutis, que est materialis conclusio principalis. De hac ratione ponit virtutem medii, ut patet ex littera.

Sive ergo Greci, sive alii, se dicant Petro ejusque successoribus non esse comissos, fateantur necesse est, se de ovibus Christi non esse, dicente Domino in Johanne unum ovile, unum [t] *et unicum esse pastorem.* Demum [u]

(a) ulterius habere nec dirigit a. *H* ; — (b) *corr.* efferebatur ; — (c) *manque V* ; — (d) quod ideo u. *V* ; — (e) v. e. *H* ; — (f) E. est una sponsa C. et unica *H*. — (g) ipsius *H* ; — (h) inquid *H* ; — (i) principalis *V* ; — (j) videlicet *au lieu de* uni et *H* ; — (k) D. comm. s. o. *H* ; — (l) intelligitur commisisse sibi universaliter *H* ; — (m) *manque H* ; — (n) e. s. *H* ; — (o) *manque H* ; — (p) aliquas oves salvari *H* ; — (q) *manque H* ; — (r) e. s. *H* ; — (s) ita quod *H*. — (t) *manque H* ; — (u) hic autem, *H, au lieu de demum* ;

---

(1) *Luc*, VII, 12.

cum dicit : *sive ergo Greci*, probat hoc idem ex unitate ovilis et pastoris. Formetur autem sic ratio : ubicumque [a] est unum ovile et unicus pastor *sive Greci, sive alii dicant se non esse* sub ipso pastore, vel sub ejus vicario, vel sub successoribus ejus [b] ; dicunt se non esse de illis ovibus, nec ad ovile hujus pertinere et per consequens dicant se non esse in statu salutis ; set *dicente Domino in Johanne*, ut habetur Johannis (.VII.) : *unum ovile, unum* [c] *et unicum esse pastorem. sive ergo Greci. sive alii, dicant se Petro ejusque* [d] *successoribus non esse commissos, necesse est quod* [e] *fateantur se non esse de ovibus Christi*, nec pertinere ad ovile Christi et per consequens fatentur se quicumque tales non esse in statu salutis ; de hac autem ratione ponit virtutem medii, ut patet ex littera. Notandum autem quod hanc decretalem [f] sic ordinate procedere quod ex omnibus fere verbis habetur conclusio principalis, que ponitur in fine decretalis, quod subesse Summo Pontifici est de necessitate salutis. Nam si considerentur [g] conditiones superius generales, quod Ecclesia est una et [h] sancta, etc., et si considenrentur [g] adaptationes supradicte, quod fuit una Archa figurans Ecclesiam quod unica est Ecclesia pro qua Christus oravit, quod unica fuit tunica Christi inconsutilis, quod Ecclesia est unum corpus habens unum caput et quod una fuit [i] facta Petro de ovibus omnibus [j] commissio principalis, etc., quod Ecclesia est unum ovile, habens unum pastorem [k] ; omnia ista clamant contra eos qui salvari nolunt, nisi subsint [l] Summo Pontifici, omnia ista protestantur quod sit subesse de necessitate salutis.

.3. pars [m]. — *In hac ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet* [n] *et temporalem, Evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus Apostolis* : « *Ecce duo gladii hic* » *in Ecclesia scilicet cum Apostoli loquerentur non respondit Dominus nimis, set satis esse* [o]. Hic autem cum dicit : *in hac ejusque potestate* [p], ponitur tertia pars principalis hujus decretalis, in qua postquam Dominus Papa ex conditionibus generalibus congruentibus Ecclesie probavit quod sibi subesse est de neceessitate salutis, et postea probavit hoc idem ex quibusdam adaptationibus [*v*°] specialibus ad Ecclesiam adaptatis, hic terio vult hoc idem probare ex

---

(a) Greci probat ; ... ubicumque *manque H* ; — (b) vel successoribus suis *H* ; — (c) *manque H* ; — (d) ejus *V* ; — (e) ut *H* ; — (f) decretam *H* ; — (g) considerentur *H* ; — (h) *manque H*. — (i) capud, quod una facta fuit *H* ; — (j) omnibus ovibus *H* ; — (k) *manque H* ; — (l) subsunt *V* ; — (m) *en marge, V, manque H* ; — (n) v. s. *H* ; — (o) e. s. *H* ; — (p) *manque H* ;

ipsis gladiis qui sunt in Ecclesia. Circa [a] quod duo facit ; quia, primo, agit de ipsorum [b] duorum gladiorum pluralitate, potestate et usu : secundo, agit de eorum ordine. Ibi : *oportet autem gladium* [c] ; circa primum duo facit, quia, primo, proponit [d] quod intendit, secundo probat quod dixerat. Ibi : *nam dicentibus Apostolis* [e] ; dicit ergo quod *in hac*, id est in Ecclesia *ejusque potestate, duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem Evangelicis dictis instruimur.* Deinde cum dicit : *nam dicentibus Apostolis* [f], probat quod dixerat. Set [g] dixerat duos gladios in Ecclesia, et eos in potestate Ecclesie ; et quia non eodem modo isti gladii sunt in potestate Ecclesie, nec [h] eodem modo pertinent ad usum Ecclesie. Ideo tria facit, quia primo probat [i] duos tantum esse gladios in Ecclesia ; secundo ostendit esse ambos [j] in potestate Ecclesie ; tertio declarat non eodem modo eos esse [k] in Ecclesie potestate [l], set alterum ad usum alterius [m] ad patientiam et justitiam. Secunda ibi : *certe qui in potestate* [n]. Tertia ibi : *uterque ergo.* Dicit igitur quod *dicentibus Apostolis* : « *Ecce gladii duo* [o] *hic*, id est *in Ecclesia cum Apostoli loquerentur*, quia ipsi Apostoli representabant Ecclesiam. Si inter ipsos Apostolos erant duo gladii, consequens est quod in ipsa Ecclesia sunt duo gladii : *dicentibus* itaque [p] *Apostolis duos gladios esse* ibi [q] et *non respondit Dominus* [r] *nimis esse, set satis.* Notandum ergo quod si essent plures gladii in Ecclesia [s] quam duo, non dixisset Dominus : *satis* est, set parum est ; et si essent pauciores non dixisset [t] *satis* est, set *nimis* est. Ex ipsis itaque verbis Domini dicentis : *satis* est, datur intelligi duos gladios esse [u] in Ecclesia, non plures neque [v] pauciores.

Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat male verbum attendit Domini [w] *proferentis* : « *Converte gladium tuum in vaginam* ». Hic autem cum dicit : *certe qui in potestate*, etc., [x] ostendit hos duos gladios esse in potestate Ecclesie. Dixerat enim *in hac*, id est in Ecclesia, *ejusque potestate duos esse gladios*, et quia probaverat [y] *duos esse gladios* [z] in Ecclesia, vult probare hos [aa] duos esse in potestate Ecclesie et quia nullus dubitat spiritualem gladium esse in potestate Ecclesie ; ideo Do-

---

(a) *manque H* ; — (b) istorum *H* ; — (c) *manque H.* — (d) proponit primo *H* ; — (e) *manque H* ; — (f) *item* ; — (g) nam *H* ; — (h) *manque H* ; — (i) *manque H* ; — (j) eos ambos esse *H* ; — (k) *manque H* ; — (l) p. E. *H* ; — (m) alterum *H* ; — (n) ibi : quia certe *H* ; — (o) d. g. *H* ; — (p) *manque H* ; — (q) ibi esse *V* ; — (r) *manque H* ; — (s) e. E. *manque H.* — (t) Dominus : satis... dixisset *manque H* ; — (u) *manque H* ; — (v) nec *H* ; — (w) negant, male verbum Domini attendunt *H* ; — (x) *manque V* ; — (y) probavit *H* ; — (z) g. e. *H* ; — (aa) h. p. *H* ;

minus Papa [a] probat hoc de gladio temporali [b], dicens : *certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse, negat, male verbum attendit Domini* [c] *proferentis* : « *Converte gladium tuum in vaginam* ». Notandum autem quod si unum modum adaptandi duo gladii erant inter Apostolos, et secundum hoc duo gladii sunt in Ecclesia, quia Apostoli locum tenebant Ecclesie ; unus autem illorum erat inter Apostolos et secundum hoc duo gladii erant in Ecclesia ; unus autem illorum fuit visibilis [d] quia fuit extractus, et significavat gladium materialem, quia respicit corpora et facit lesionem visibilem ; alius autem stabat invisibilis, quia non fuit extractus, et significare poterat gladium spiritualem, qui ferit [e] animas et fecit lesionem invisibilem ; ergo si de gladio extracto et visibili, qui significabat [f] gladium materialem, dixit Dominus [g] Petro : « *Converte gladium tuum in vaginam* », liquide patet quod gladius materialis est Petri et est [h] in potestate Petri ; et quia de gladio spirituali non est dubium quin sit Petri et in potestate Petri [i], consequens est [j] quod uterque gladius sit Ecclesie et in potestate Ecclesie. Notandum etiam quod istam et eandem [k] summam tenet Bernardus (*Quarto ad Eugenium* [l]), dicens : *aggredere eos*, id est malos christianos, *non ferro set verbo*, innuens esse duos gladios, unum spiritualem qui ferit verbo, et alium materialem qui ferit ferro [m] ; et subdit de materiali gladio : *quid tu denuo usurpare gladium temptas* [n], *quem* [o] *semel jussus est reponere in vaginam* [p], quia ergo dixit [q] Dominus Petro de illo materiali gladio : « *Converte gladium tuum in vaginam* » [1]. Summus Pontifex quavis ille gladius [fol. 78*r*°] sit suus, et quavis sit in potestate sua, non debet tamen illo gladio uti nec [r] ferire. Notandum etiam quod gladium materialem esse Summi Pontificis et esse in potestate ejus [s], ostendit idem Bernardus ibidem [t] loquens de [tbis] Summo Pontifice, dicens : quem, videlicet [u] materialem gladium, *qui tuum negat non satis* [v] *videtur michi attendere verbum Domini* [w] *dicentis* [x] : « *Converte gladium tuum in vaginam* » [2].

(a) *manque H* ; — (b) t. g. *H* ; — (c) D. a. *H* ; — (d) inter Apostolos... fuit *manque V*. — (e) quia fecit *H* ; — (f) significat *H* ; — (g) *manque H* ; — (h) *manque H* ; — (i) et quia... Petri *manque H* ; — (j) *manque H* ; — (k) e. e. *manque H* ; — (l) *corr.* De Consideratione ad Eugenium (Libro Quarto) ; — (m) ferro et verbo *H* ; — (n) tentes *éd. Mabillon* ; — (o) qui *H* ; — (p) i. v. *manque V* ; — (q) dicit *H*. — (r) vel *H* ; — (s) e. p. *H* ; — (t) ibi *H* ; — (tbis) *manque V* ; — (u) videbis quem *H* ; — (v) esse non satis mihi *V* ; — (w) *manque V* ; — (x) *Mabillon aj.* sic. ;

---

(1) Saint Bernard, *De Consideratione*, L. IV, ch. iii, § 7 ; éd. Mabillon, dans Migne, *Patr. Lat.*, t. CLXXXII, col. 776.

(2) *Ibid.*

Uterque ergo in potestate Ecclesie, spiritualem scilicet gladius et materialis, set is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus ; *ille sacerdotalis* [a], *is manu regum* [b] *et militum, set ad nutum et patientiam sacerdotis*. Hic autem cum dicit : *uterque ergo*, quia ostenderat utrumque gladium [c] esse in Ecclesia et utrumque esse *in potestate Ecclesie*, vult hic ostendere non eodem modo utrumque gladium ad Ecclesiam pertinere ; ideo ait quod *uterque ergo* [d] est *in potestate Ecclesie, spiritualis scilicet gladius et materialis*, tamen non [e] eodem modo, set [f] *is quidem*, id est materialis, *pro Ecclesia, ille vero*, id est spiritualis, *ab Ecclesia exercendus* ; *ille*, id est spiritualis, *sacerdotis manu, is*, id est [g] materialis, *manu regum et militum, set ad nutum et patientiam sacerdotis*. Notandum autem quod [h] utrumque gladium esse in Ecclesia et *in potestate Ecclesie* ad usum, materialis vero non ad usum, *set ad patientiam et nutum sacerdotis* ; sacerdos [i] ergo cum spirituali gladio excommunicando inobedientes ferit, et eo propria manu utitur ; cum materialis vero non ferit et eo propria manu [j] non utitur, set reges et milites eo debent uti et ferire secundum *nutum et patientiam sacerdotis*. Est enim [k] nutus per aliqua signa alterius cognoscere [l] voluntatem ; reges ergo et principes, videntes per signa hoc expedire Ecclesie, debent contra rebelles et inobedientes materialem gladium exercere. Materialis itaque gladius non ab Ecclesia, quia non manu Ecclesie, set *manu regum et militum*, tamen *pro Ecclesia*, id est pro utilitate Ecclesie, *ad nutum et patientiam Ecclesie* exercetur. Notandum etiam quod accipiendo hic generaliter et specialiter, possimus dicere quod ad imperium et *ad* [m] *nutum Ecclesie* materialis gladius exercetur ; ad imperium generaliter, quia mandat Ecclesia generaliter quod fiat justitia ; set [n] *ad nutum* specialiter, quia potest specialiter innuere, etiam quod de isto fiat justitia. Notandum etiam quod accipiendo justitiam in aliquo specialiter, dicitur materialis gladius [o] exerceri *ad nutum et patientiam sacerdotis* ; *ad nutum* quidem quia per aliqua signa innotescit [p] regibus et militibus, quod [q] *pro Ecclesia* et ad utilitatem Ecclesie materialis gladius extrahatur ; *ad patientiam* vero, quia cum hoc quod aliquis puniatur in corpore, sic [r] Ecclesia sustinet et patitur, quia [s] condolet et compatitur patienti.

(a) sacerdotis *V* ; — (b) regis *H* ; — (c) g. u. *H* ; — (d) *manque H* ; — (e) n. t. — (f) *manque H*. — (g) scilicet *H* ; — (h) *manque H* ; — (i) *manque H* ; — (j) utitur ; cum... p. manu *manque V* ; — (k) autem *H* ; (l) c. a. *H* ; — (m) *manque H* ; — (n) et *H*. — (o) g. m. *H* ; — (p) innoteat *H* ; — (q) *manque H* ; — (r) *manque H* ; — (s) *manque H* ;

Notandum etiam hos duos [a] gladios esse *in potestate Ecclesie* alter et alter, unum ad usum manu Ecclesie et *ab Ecclesia,* alium *ad nutum* et *pro Ecclesia* manu militis, ut [b] tradit et scribit Bernardus ad Eugenium (IV°) [c 1].

Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati. Hic autem cum dicit : *oportet autem,* postquam determinavit de pluralitate, potestate et usu istorum gladiorum, vult determinare de eorum ordine ; et hoc est principale ad propositum, quia, ut patet principalis intentio [d] hujus decretalis, est ostendere quod subesse Summo Pontifici est de necesssitate salutis, prout ultima conclusio manifeste declarat. Et quia ex ordine gladiorum hoc [e] aperte pateret, ideo agere de pluralitate, potestate et usu illorum gladiorum sunt quedam preambula ; set agere de ordine est ad propositum principalem [f]. Posset [g] tamen qui vellet ex ipsis preambulis rationes formare ad propositum principalem [h] ; duo ergo facit ; quia, primo, proponit [i] quem ordinem habent hujus gladii ; 2°, probat quod dixerat. Ibi [j] : *nam cum dicat.* Dicit ergo [k] : *oportet gladium ess sub gladio et temporalem auctoritatem subici spirituali potestati,* quasi diceret quod hii gladii hunc habent [l] ordinem, quia gladius est sub gladio, quia [m] cum temporalis et materialis sit sub spirituali.

Nam cum dicat Apostolus : « *Non est potestas nisi a Deo, que autem a Deo sunt, ordinata sunt* », *non ordinata essent nisi gladius esset sub gladio.* [*v°*] *et tanquam inferior reduceretur per alium in suppremа.* Hic autem cum dicit : *nam cum dicat Apostolus* [n], etc., probat quod dixerat, videlicet quod oportet [o] esse gladius subesse gladio. Circa quod tria facit ; quia, primo, probat hoc [p] per Apostolum ; 2°, per Dyonisium ; tertio, conjungit [q] multa media simul probantia propositum. Secunda ibi : *nam secundum.* Tertia ibi : *quod etiam.* Dicit ergo quod secundum *Apostolum, non est potestas nisi a Deo, que autem a Deo sunt* [r], *ordinata sunt, non* autem *ordinata essent nisi gladius esset sub gladio, et tanquam*

(a) N. in hoc d. *H* ; — (b) *manque H* ; — (c) *cf. supra p. 142, n. 1.* ; — (d) pricipalem intentum *H* ; — (e) hic *H.* — (f) principalem propositum *H* ; — (g) posses *H* ; — (h) principales *V* ; — (i) ponit *H* ; — (j) *manque H* ; — (k) dixit ergo quod *H* ; — (l) habent hunc *H* ; — (m) *manque H* ; — (n) d. A. *manque H* ; — (o) debet *H* ; — (p) probat hoc primo *H* ; — (q) subjungit *H* ; — (r) sunt a Deo *H.*

---

(1) Cf. Saint Bernard, *ouvr.* et *éd. cit.*

inferior reduceretur per alium in suprema. Notandum autem quod non potest esse essentialis ordo inter aliqua nisi unum sit perfectius [a] alio, et nisi unum [b] magis appropinquat ad Deum quam aliud. Habent enim se res regula Dei sicut numerus regula [c] unitatis, et innuit Dyonisius (V. *De divinis nominibus*) ; et sicut non sunt duo numeri essentialiter differentes quin unus habeat plures unitates quam aliud [d], sic non sunt due [e] res essentialiter differentes, quin una sit perfectior [f] alia. Si ergo isti gladii sunt [g] per se distincti et ordinati, oportet unum esse sub alio et unum esse perfectiorem alio.

Nam secundum beatum Dyonisium lex divinitatis est : infima per media in supprema reduci [h]. *Non ergo secundum ordinem universi omnia eque ac immediate, set infima per media et* [i] *inferiora per superiora ad ordinem reducuntur. Spiritualem autem et* [j] *dignitate et nobilitate terrenam quamlibet precellere potestatem oportet tanto clarius nos* [k] *fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt* [l]. Demum [m] autem cum dicit : *nam secundum Dyonisium* [n], probat hoc idem per beatum Dyonisium. Formetur sic ratio secundum legem divinitatis : *infima reducuntur* [o] *in suprema per media, et secundum ordinem universi non omnia eque, immediate reducuntur* [p] *ad ordinem, sed infima per media, inferiora* [q] *per superiora ad ordinem reducuntur.* Cum ergo [r] spiritualis potestas excellat *terrenam potestatem* [s] *dignitate et nobilitate,* quia *spiritualia temporalibus antecedunt,* iste due potestates *non eque, immediate reducentur* in Deum, *non eque, immediate reducentur* ad ordinem [t], set una reducitur per aliam, terrena per spiritualem. Notandum etiam [u] quod hec ratio non concludit solum [v] terrenam potestatem esse sub spirituali quia temporalia [w] sunt sub spiritualibus, set etiam probat quod terrena potestas habet reduci in Deum per spiritualem [x], et ex hoc habet dirigi, et [y] gubernari oportet [z] per ipsam. Notandum etiam quod ista ratio sumpta a Dyonisio et est ad propositum principale, et est declaratio ejus quod Apostolus dixerat. Dicebatur enim per Apostolum : potestates a Deo sunt et ordinate sunt ; cum ergo dubitari posset quomodo [aa] ordinate sunt potestates et res alie que sunt in universo, ideo Dominus

(a) p. s. *H* ; — (b) unicum *H* ; — (c) *manque H* ; — (d) alius *V* ; — (e) *manque H* ; — (f) p. s. *H* ; — (g) ergo gladii sint *H* ; — (h) reducuntur *V* ; — (i) *manque V* ; — (j) in *H* ; — (k) n. t. c. *H* ; — (l) antecedunt *V* ; — (m) hic *H* ; — (n) *manque H* ; — (o) reducunt *H* ; — (p) *manque H.* — (q) in inferiora *H* ; — (r) *manque H* ; — (s) *manque V* ; — (t) non eque... ordinem *manque V* ; — (u) autem *H* ; — (v) *manque V* ; — (w) temporales potestates *H* ; — (x) p. s. i. D. *H* ; — (y) et hoc habet rex, et *H* ; — (z) *manque V* ; — (aa) quando *V* ;

Papa declarat per Dyonisium potestates et alia que videmus in universo ordinata esse, quia [a] *infima per media, inferiora per superiora ad ordinem reducuntur.*

Quod etiam ex decimarum datione et benedictione et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptatione, ex [b] *ipsarum rerum gubernatione, claris oculis intuemur. Hic autem* cum dicit : *quod etiam,* conjungit [c] multa media simul ad probandum [d] quod potestas terrena est sub spirituali. Circa quod duo facit ; quia primo facit quod dictum est, secundo ex dictis infert ad propositum [e] multas conclusiones. Ibi : *nam veritate testante.* Dicit ergo *quod etiam,* — supple : « sic esse quod terrena potestas subsit spirituali » — *ex decimarum datione et benedictione et sanctificatione ex ipsius potestatis acceptatione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur.* Notandum autem hic esse posita quatuor media [f] ad propositum, quod terrena potestas subsit [g] spirituali ; primum medium de decimis habetur in Canone ; secundum vero, de *benedictione* sive de *sanctificatione,* habetur ab Hugone (*De Sacramentis,* libro secundo, parte secunda) ; tertium etiam de *potestatis acceptatione* habetur ab eodem [h] Hugone (eodem libro et eadem parte) ; quartum vero *ex istarum rerum gubernatione* [i] potest haberi ex verbis Augustini [j] (III° [k] *De Trinitate,* capitulo III°). Propter primum sciendum quod si jure divino layci dant decimas [fol. 79*r*°] clericis, tota terra laicorum est in censiva Ecclesie ; terrena itaque potestas, secundum omnia bona terrena que habet, est sub Ecclesia. Propter secundum [l] sciendum quod Hugo (*De Sacramentis,* libro et parte preassignatis) ait quod [m] sacerdotalis dignitas regalem potestatem sacrat et benedicit [n] ; set secundum Apostolum, qui benedicit, major est ; ergo quia per Ecclesiam terrena potestas benedicitur et sanctificatur, injungitur [o] quidem si sit injungenda [p], absolvitur si delinquat ; set cum injungitur [q] et cum absolvitur, benedicitur et sanctificetur [r] ; quare terrenas potestates [s] specialiter reges excellentiores propter unctionem [t], et omnes christianos propter absolutionem oportet subesse Ecclesie. Propter tertium sciendum quod ut Hugo ait (libro et parte preassignatis) quod spiritualis

---

(a) universo ordinate esse quia *H* ; — (b) et *V.* — (c) *manque H* ; — (d) i. a. p. e. d. *H* ; — (e) a. p. s. *H* ; — (f) N. esse hic posita quarta m. *H* ; — (g) subest *V* ; — (h) de rerum g. *V* ; — (i) *rayé V* ; — (j) Augustinus *H* ; — (k) i. XI. *H* ; — (l) propter quod *H* ; — (m) aut *H.* — (n) faciat et benedicat *H* ; — (o) *et* (q) inungitur *V* ; — (p) inungenda *V* ; — (r) sed cum injungitur, etiam benedicitur et absolvitur, et benedicitur et sanctificetur *H* ; — (s) terrena potestas *H* ; — (t) inunctionem *V* ;

potestas est major dignitate quam terrena, quod in illo antiquo populo Veteris Testamenti manifeste declaratur [a], ubi primum a Deo sacerdotium institutum est, postea vero per [b] sacerdotium regalis potestas, jubente Domino, ordinata est ; potuisset enim Deus, si voluisset, per seipsum vocare Saulem et dare sibi potestatem regalem, set noluit hoc facere nisi [c] per Samuelem, insinuans potestatem terrenam dependere a potestate ecclesiastica, et sibi debere esse subjectam [d]. Propter quartum sciendum quod Augustinus (.III. *De Trinitate*, capitulo IIII°) vult quod totum universum quodam ordine regatur, quod [e] corpora grossiora regantur [f] per subtiliora, et tota corporalis creatura per spiritualem ; set turpis est pars que suo non congruit universo ; si ergo in toto universo corporalia reguntur per spiritualia, turpe esset, si in genere humano quod est pars universi terrene potestatis, non subessent [g] spiritualibus et non regerentur [h] per ipsas.

Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et judicare, si bona non fuerit. Sic de Ecclesia et de ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Jeremie : « *Ecce constitui te hodie super gentes et regna* » etc. que secuntur [i]. Hic autem cum dicit : *nam veritate testante* [j], concludit de ecclesiastica potestate plures et varias conclusiones ad propositum utiles. Circa quod quatuor facit ; quia, primo, concludit quod spiritualis potestas potest terrenam potestatem [k] instituere, judicare et transferre et plantare ; secundo, concludit de ecclesiastica potestate, et potissime de suprema quod a solo Deo [l] non ab homine, poterit judicari ; tertio, concludit de eadem quomodo est humana, et quomodo est divina ; 4°, concludit etiam de eadem quod cum ista fuit ita [m] ordinata, quicumque [n] dicte potestati resistit, *Dei ordinationi resistit*, et quod non potest quis dicte potestati resistere cum salute, nisi duo asserat principia, ut Manicheus errans posuit, quod Scriptura Sacra veritatem asserens negat et destruit. Secunda ibi : *ergo si* [o] *deviat*. Tertia ibi : *est autem* [p] *hec*. Quarta ibi : *quicumque igitur*. Continuetur ergo [q] sic : benedictum est ; quod potestas ecclesiastica potestate terrena [r] benedicit, sanctificat ; et ab ea potestas terrena potestatem accipit. *Nam veritate testante*, id est Canone Biblie asserente, *spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet*, — et supple : « si habet eam insti-

---

(a) d. m. *H* ; – (b) ad *H* ; — (c) *manque V* ; — (d) et... subjectam *manque V* ; — (e) quia *H* ; — (f) reguntur *H*. — (g) subesset *H* ; — (h) regeretur *H* ; — (i) que sequuntur etc. *H* — (j) n. v. etc. *H* ; — (k) t. p. *manque V* ; — (l) a solo toto *H* ; — (m) ista ita fuerunt *H* ; — (n) qui *V* ; — (o) non *au lieu de* si *H* ; — (p) etiam *H*. — (q) *manque H* ; — (r) potestati terrene *H* ;

tuere » — *habet* eam *judicare si bona non fuerit*, quia cujus est condere ejus est destruere. Et quia Ecclesia, quantum ad terrenam potestatem, *habet* [a] eam *instituere*, et *si bona non* [b] *fuerit*, habet eam *judicare* et destruere. Sic enim secundum hunc modum *de Ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur* [c] *vaticinium Jeremie* : « *Ecce constitui hodie* », id est a die qua formata est Ecclesia « *super gentes et regna ut evellas et destruas et disperdas et dissipes ea destruendo* [d] *edifices*, et *plantes ea instituendo* [e].» Notandum autem quod dicit : *veritate testante, spiritualis potestas terrenam instituere habet*, quia ut patet ex Veteri Lege et ex Canone Biblie, primum a Deo sacerdotium institutum est, et postea [f] jubente Deo [g] per sacerdotium regalis potestas ordinata est.

Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali ; *set si deviat spiritualis minor, a suo superiore* [h]. *Si vero supprema a solo Deo non ab homine poterit judicari* [*v*°], *testante Apostolo* : « *Spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur.* » Hic autem cum dicit : *ergo si deviat*, ponit conclusionem secundam de ecclesiastica potestate, et potissime de *supprema*, quod *si deviat, a solo Deo poterit* [i] *judicari*. Continuetur ergo sic : *ergo* — supple : « dictum est » — *si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali* ; *set si deviat spiritualis minor, judicabitur a suo* [j] *superiore. Si vero supprema* spiritualis potestas [k] deviat *a solo Deo, non ab homine poterit judicari, testante Apostolo* : « *Spiritualis homo judicat omnia* [l] *et ipse a nemine judicatur* ». Notandum autem quod ille [m] est spiritualis homo qui habet sanam mentem et sanum judicium, sicut ille est sanus corporaliter qui habet sanum gustum et habet [n] sanum judicium de saporalibus [o] ; et [p] sic ille est sanus spiritualiter qui habet sanam mentem et habet [q] sanum et rectum judicium de agilibus [r] ; sicut ergo solus ille qui est sanus corporaliter potest recte alia corporalia [s] judicare, sic solus ille qui est spiritualis potest de omnibus judicare, tam de spiritualibus quam de corporalibus, quia corpora sub spiritualibus continentur. Notandum etiam quod idem est esse spiritualem et sanum spiritualiter, quia quicumque est spiritualis habet sanam mentem et habet rectum judicium de rebus. Notandum etiam quod sicut habens gustum infectum male judicat de saporibus et in suo judicio ab omnibus judicatur, quia si ha-

(a) *manque H* ; — (b) n. b. *H* ; — (c) et sic v. *H* ; — (d) destituendo *V* ; — (e) *suppr.* ea instituendo ; — (f) post *H* ; — (g) Domini *H*. — (h) superiori *V* ; — (i) habet *H* ; — (j) *manque H* ; — (k) p. s. *H* ; — (l) o. j. *H* ; — (m) si ille *H* ; — (n) *et* (q) *manque H* ; — (o) saporabilibus *V* ; — (p) *manque H* ; — (r) agibilibus *V* ; — (s) corpora *H*.

beat gustum infectum etiam dulce judicabit amarum, sic habens mentem infectam habet pravum judicium de agilibus [a] et in suo judicio ab omnibus judicatur et reprehenditur, quia judicabit esse faciendum quod non est faciendum ; juxta illud dicit amor cecus dedecus esse dedecus [b]. Itaque *spiritualis homo* et habens sanam mentem *judicat omnia* et *ipse a nemine judicatur*, quia in suo judicio a nemine reprehenditur. Notandum etiam quod duplex est spiritualitas : personalis et secundum statum ; et duplex est judicium, sive duplex est correctio [c] : auctoritativa et fraterna [d] ; itaque spiritualis personaliter omnes [e] judicat, quia omnes male agentes potest corrigere correctione [f] fraterna [g], et *ipse a nemine judicatur*, quia si est spiritualis, bonus et sanctus, nichil agit de quo possit judicari vel reprehendi. Est autem alia spiritualitas secundum statum quando est in statu sanctissimo et spiritualissimo ; et in hoc statu est solus Summus Pontifex ; ideo [h] quilibet eum nominat et nominare debet Sanctissimum Patrem. Iste omnia judicat etiam [i] auctoritate, quia super omnes auctoritatem habet et *ipse a nemine judicatur*, quia nullus habet auctoritatem super ipsum ; personaliter ergo possunt esse et forte sunt multi sanctiores Papa, et spiritualiores eo ; set secundum statum nullus est ita spiritualis nec ita sanctus. Et quia auctoritate judicare [j] respicit spiritualitatem et sanctitatem secundum statum, ideo auctoritate ipse est solus ; ille *spiritualis* homo qui [k] *judicat omnia* et *ipse autem a nemine*, habet judicium [l].

Est autem hec auctoritas etsi data, sit homini et exerceatur per hominem [m], *non humana set potius divina ore divino Petro data sibi* [n] *suisque successoribus in ipso Christo quem confessus fuit petra firmata, dicente Domino ipsi* [o] *Petro* : « *Quodcumque ligaveris* », etc. Hic autem cum dicit : *est autem hec auctoritas* [p], ponit conclusionem tertiam de ecclesiastica libertate et [q] potestate, ostendens quomodo sit humana [r] et quomodo non humana : vel ostendit quomodo sit [s] humana et quomodo divina. Est enim humana, quia data homini, et est humana quia exercetur per hominem. Tamen non est humana quod sit data ab homine, set potius est potestas divina quia data a Deo, nam *ore divino Petro* est *data sibi suisque successoribus*. Est [t] etiam hec auctoritas divina, quia

---

(a) *cf. supra, p.* 148, n. (r) ; — (b) amor decus dedecus esse *H* ; — (c) correptio *V* ; — (d) sraternana *H* ; — (e) omnia *V* ; — (f) corripere correptione *V* ; — (g) sraterna *H* ; — (h) ideoque *H* ; — (i) e. o. j. *H*. — (j) judicari *H* ; — (k) auctoritate est solus : ipse est spiritualis qui *H* ; — (l) h. j. *manque V* ; — (m) p. h. e. *H* ; — (n) sibique *V* ; — (o) ipso *H* ; — (p) h. a. *manque V* ; — (q) libertate et *manque V* ; — (r) *V aj.* et quomodo divina ; — (s) est *H* ; — (t) et *H*.

firmata in ipso Christo petra quam *Petrus confessus fuit, dicente Domino ipsi Petro* : « *Quodcumque ligaveris* », etc., littera quidem patet. Notandum autem quod hec auctoritas dupliciter [a] est humana, et dupliciter [b] divina : est autem humana quia data homini, et est humana quia exercetur per hominem ; set est [*fol.* 80[3]*r*°] divina quia data a Christo, qui erat Deus, et est divina quia firmata est in petra firma [c], id est [c bis] in Christo qui erat verus Deus. Notandum etiam quod omnia ista quatuor possunt haberi ex Evangelio ; nam quod sit humana quia data est homini habetur ex Evangelio ubi dicitur : *tibi dabo*, etc. ; quod etiam sit humana, quia exercetur ab homine [d], patet ex Evangelio cum dicitur : *Quodcumque ligaveris*, etc. ; quod etiam sit divina, quia data a Deo, patet ex Evangelio quia Christus qui erat Deus loquebatur quando dixit : *tibi dabo*, etc. [e] ; et quod sit divina, quia fundata in eo patet ex Evangelio quia etiam [f] ipse Christus qui erat Deus loquebatur cum dixit : *super hanc petram*, id est super meipsum qui sum petra et qui significor per petram, *edificabo Ecclesiam meam.*

Quicumque igitur huic potestati a Deo sic ordinate resistit Dei ordinationi resistit, nisi duo, sicut Manicheus [g] *fingat, principia esse* [h], *quod falsum et hereticum judicamus* ; *quia testante Moyse, non in principiis set in principio celum creavit Deus* [i] *et terram.* Hic autem cum dicit : *quicumque igitur*, etc., ponit conclusionem quartam de ecclesiastica potestate, dicens quod *quicumque igitur huic potestati* — supple : « ecclesiastice » — *a Deo sic ordinate resistit, Dei ordinationi resistit*, — et supple : « non potest esse in statu salutis » — *nisi forte fingat duo principia* et duos deos, *sicut* finxit *Manicheus* [j] hereticus [k], *quod falsum* [l] *et hereticum judicamus* ; *quia testante Moyse non in principiis set in principio celum Deus creavit*[m] *et terram.* Notandum autem quod Deus Pater secundum unum modum exponendi quem tangit Augustinus (*Super Genesym*) : *in principio*, id est in Filio, *creavit*, etc. ; et quia Pater et Filius non sunt duo principia set unum principium, immo quia tota Trinitas, Pater et Filius et Spiritus Sanctus [n] relative ad creaturam non sunt plura principia, set unum principium, ut dicit Augustinus (.V. [o] *De Trinitate*, capitulo .XIII.), ideo *non in principiis set in principio celum Deus creavit* [p] *et terram.* Notandum etiam quod si essent duo alii

---

(a) *et* (b) duplex *H* ; — (c) formata *H* ; — (c[bis]) *manque H* ; — (d) per hominem *H* ; — (e) *manque V* ; — (f) *manque H* ; — (g) Maniceus *V* ; — (h) e. p. *H.* — (i), (m) *et* (p) creavit Deus celum *H* ; — (j) *cf. supra, p. XLIII, n. g.* ; — (k) *manque H* ; — (l) *quod* dictum et quod dictum falsum *V* : — (n) *manque H* ; — (o) IIII°. *H* ;

possent esse plura capita in regimine humani generis, et [a] unum caput posset referri in unum deum, et aliud in alium deum ; set tamen hoc sit *falsum et hereticum* ; sicut non est nisi unus Deus et [b] unus Dei Filius Jhesus Christus, ita Ecclesia non habet nisi unum caput et unum principalem vicarium representans Jhesu [c] Christi cui subesse est de necessitate salutis [d].

Quarta pars [e]. — *Porro subesse Romano Pontifici, omni humane creature declaramus, dicimus et diffinimus omnino esse de necessitate salutis. Datum*, etc. [f]. Hic autem cum dicit : *porro subesse*, ponit conclusionem tot modis investigatam ac etiam illatam [g] ex omnibus antedictis. Continuetur autem sic : quia conditionibus habet [h] quibusdam generalibus competentibus Ecclesie, et quia ex quibusdam adaptationibus spiritualibus adaptatis Ecclesie, et tertio quia ex ipsis gladiis qui sunt in Ecclesia, patet quod tenetur *subesse Romano Pontifici porro*, id est certe, quia sic est : ideo ex omnibus hiis consideramus, *dicimus et diffinimus omnino esse de necessitate salutis omni humane* [i] *creature subesse omnino* [j] *Pontifici*. Notandum autem quod ait Dominus Papa se declarare, dicere et diffinere *omnino* quod sic *subesse* est *de necessitate salutis*, et cetera que possunt sic adaptari, ut concludamus quod *subesse* Summo *Pontifici* esse [k] *de necessitate salutis* ; *declaramus*, si consideremus conditiones generales supra positas competentes Ecclesie ; *dicimus*, si consideremus adaptationes spirituales adaptas Ecclesie ; *et* hoc [l] *diffinimus* si consideremus ipsos gladios qui sunt in Ecclesia ; et hic [m] *omnino*, id est penitus, vel *omnino*, id est omnibus prefatis consideratis [n] pronuntiamus sic esse. Et hec de expositione [o] presentis decretalis edite a Sanctissimo Patre et Domino, Domino Bonifacio, divina providentia Papa octavo, DICTA SUFFICIANT, etc. [p].

(a) quia *V*. — (b) *manque V* ; — (c) r. J. *manque V* ; — (d) s. est *V* ; — (e) *manque H*, *en marge V* ; — (f) D. e. *manque H* ; — (g) *manque H* ; — (h) *manque V* ; — (i) *manque V* ; — (j) *manque V*. — (k) est *H* ; — (l) hic *H* ; — (m) *manque H* ; — (n) p. o. c. *H* ; — (o) et hoc exponere *H* ; — (p) etc. *manque H* ; *ce ms. se termine par* : si mea penna valet, melior mea littera fiet.

Vesoul, janvier 1942. Pierre DE LAPPARENT.

MEISTER DIETRICH VON FREIBERG
ÜBER DIE ZEIT UND DAS SEIN

Meister Dietrich von Freiberg, Logiker, Metaphysiker und Theologe, Naturforscher und Mystiker, ebensosehr Mann der Verwaltung wie der Beschauung, gehört zu den reichsten und eigenartigsten Gestalten des Hochmittelalters (1).

Dem Stil seines Denkens entsprach freilich nicht so sehr die systematische Zusammenfassung, als der kritische und bohrende Einzeltraktat (2).

---

(1) Heimat und Geschlecht des Meisters Dietrich sind unbekannt. A. BIRKENMAJER (*Vermischte Untersuchungen*, Baeumkers Beiträge XX, 5 (1922), S. 72, 77, 89) machte darauf aufmerksam, dass er in der Handschrift von Maihingen II Lat. 1, 4°, 6 Theodoricus de Frideberch und in Cod. Basel F. III. 18 Theodoricus de Fridiberg heisst. Meister Dietrich war 1293-96 Provinzial der ungeteilten deutschen Dominikanerprovinz, las wahrscheinlich erst nachher in Paris über die Sentenzen, und wurde im Anschluss daran, sicher noch vor 1303, zum Magister der Theologie promoviert. Im Jahre 1304 war er auf dem Generalkapitel in Toulouse, und 1310 betraute ihn das Generalkapitel von Piacenza mit der zeitweiligen Leitung der deutschen Ordensprovinz. Ob er schon 1285 und dann wieder 1303 Prior des Konvents in Würzburg war, ist nicht ganz gesichert. Man darf wohl annehmen, dass ihn der etwas jüngere Meister Eckhart kannte, der 1302 in Paris Magister der Theologie wurde und 1304-07 als erster Provinzial die Provinz Saxonia leitete.

(2) Die bisherige Dietrichforschung ist vor allem geknüpft an die Namen E. KREBS (*Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft.* Baeumkers Beiträge V, 5-6, 1906), und A. BIRKENMAJER (*Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.* Baeumkers Beiträge XX, 5, 1922). Der Katalog der Werke Dietrichs umfasst in dem grundlegenden Werk von E. Krebs 35 Traktate ; davon konnte Krebs 23 als handschrifltich erhalten nachweisen. Unter den 7 von Krebs namhaft gemachten Handschriften sind die beiden wichtigsten Vat. lat. 2183 (21 Traktate), Erfurt, CA 2° 72 (10 Traktate) ; daran reihen sich, Leipzig Univ. 512 (4 Traktate), Basel F. IV. 30 (De iride), und Vat. lat. 4426, Wien Nat. 273, Erfurt CA 2° 79 jeweils mit De origine rerum praedicamentalium. A. Birkenmajer fand dann 3 neue Dietrichhandschriften, und zwar die beiden wichtigen : Maihingen II. Lat. 1. 4° 6 mit 13 Traktaten, darunter den bisher verloren geglaubten

Ediert wurden von seinem reichen Schrifttum bisher nur die vier Traktate: *De intellectu et intelligibili* (1), *De habitibus* (2), *De esse et essentia* (3), *De iride et radialibus impressionibus* (4).

Im folgenden sollen nun die beiden Traktate *De tempore* und *De mensuris durationis* vorgelegt werden.

Im Traktat *De tempore* vertritt er die These, dass die Zeit nur eine innerseelische Kategorie, und keine ausserseelische Wirklichkeit darstelle. Die Zeit sei eine Setzung der Einbildungskraft (fantasticum nostrum) und der Vernunft (ratio speculativa). Als Wurzel dieses Zeitbegriffs wird bei Meister Dietrich eine averroistische Aristotelesinterpretation sichtbar. Averroistisch ist auch seine Lehre von der Formgebundenheit der Definition und der Wesenlosigkeit des Accidens.

Der Traktat *De mensuris durationis* vertieft den Grundansatz dieses Zeitbegriffs durch eindringende Untersuchungen über Sein und Zeit, und erweitert ihn durch die Übertragung auf jede Seinsweise überhaupt. Für jedes Seiende überhaupt gelte, dass das Mass seiner Dauer eine Setzung der Vernunft sei.

So sind Meister Dietrichs beide Untersuchungen über die Zeit eine hochwichtige Quelle für die noch ungeschriebene Geschichte des mittelalterlichen Zeitbegriffs, ein bedeutsames Dokument für das Weiterleben averroistischer Gedanken in christlicher Theologie, und darüber hinaus ein ergreifendes Zeugnis von dem Ringen abendländischen Geistes um die Erhellung des Dunkels von Sein und Zeit.

Tractatus de tempore, und Wien, Dominikaner 108 mit 10 Traktaten, sowie Basel F. III. 18 mit De origine rerum praedicamentalium.

(1) E. Krebs, *l.c.*, S. 124*-206*.

(2) E. Krebs, *l.c.* S. 207*-215*.

(3) E. Krebs, *Le traité De esse et essentia de Thierry de Fribourg*, in *Revue Néo-scolastique*, 1911, 517-536.

(4) J. Würschmidt, Baeumkers Beiträge XII, 5-6 (1914).

MAGISTER THEODORICUS.

DE TEMPORE.

M = Maihingen, Fürstl. v. Öttingen - Wallersteinische Bibliothek, II Lat. 1. 4°. 6, f. 75*rb*-80*vb*.

[75*rb*] Propositae intentionis est, considerare de tempore, et quantum ad substantiam et naturam temporis, et utrum tempus habeat esse in anima et ab anima, vel utrum sit aliqua res naturae in rebus extra animam, et de aliis quibusdam propriis modis et conditionibus eius.

Quoniam autem tempus est de genere continuorum, primo agendum est de natura et proprietate continuorum in generali; secundo magis in speciali considerandum diversa genera et proprios modos continuorum; tertio ex his sumendum naturam et proprietatem temporis; quarto specialiter de natura temporis in quantum continuum, et hoc per differentiam ad naturam continuorum, quae reperiuntur extra in rebus naturae; quinto, quomodo inveniatur in rebus quae subsunt tempori; sexto solvendum aliquas dubitationes.

I

Circa primum considerandum, quoniam de ratione continuorum est habere partes copulatas ad unum aliquem communem terminum secundum Philosophum 5. et 6. Phys. [a]; *continua* enim secundum ipsum *sunt, quorum ultima sunt unum*; secundum hoc in continuo attendimus et quod habet partes, et quod quandam extensionem habet seu distantiam inter ultima sive terminos, ubicumque signentur in continuo.

Quantum ad primum convenit cuilibet continuo numerari; et dicitur multum et paucum, quae pertinent ad genus unius et multi. Quoad secundum, videlicet quantum ad extensionem substantiae continui

(a) *λέγω δ'εἶναι συνεχές, ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται, καὶ ὥσπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται.* Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 5 c. 3 (Ed. Berol. 227, 11).

Συνεχῆ μὲν ὧν τὰ ἔσχατα ἕν. Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 6 c. 1 (Ed. Berol. 231, 22).

inter terminos, competit continuo proprie mensurari ; et secundum hoc dicitur magnum et parvum, quae etiam vocat Philosophus quantitates in 5. Metaph. [a], cum tamen secundum rei veritatem sint quaedam proprietates et modi accidentales quantitatis.

Haec autem, quae hic dicuntur de differentia mensurandi et numerandi, secundum proprie propriam rationem et intentionem istorum terminorum dicta sunt, quamvis communiter loquendo etiam numeri dicantur numeris mensurari, sicut habemus ex 10. Euclidis [b], videlicet quod *omnis numerus numero commensurabilis est, in quantum unus numerus vel saltem unitas numerat utrumque.*

Iuxta iam dicta etiam hoc sumendum, quod continuum quodcumque secundum suam substantiam habet rationem sui generis, et est per se in genere, puta si loquatur de continuo in dimensionibus, scilicet linea, superficies, corpus. Termini autem per se non sunt in genere tali sed per reductionem, videlicet ratione eorum quorum sunt termini, verbi gratia punctus in genere lineae. Linea etiam, quamvis per se habeat rationem sui generis, in quantum tamen est terminus superficiei, est in genere superficiei per reductionem. Sic etiam se habet de superficie et corpore.

Secundum hoc igitur, quod dictum est, habemus, quod termini continuorum capiunt rationem sui generis et suam essentiam ex substantia continuorum et non e converso, maxime cum termini magis videantur importare quandam naturam privationis substantiae continui quam positionis seu quosdam respectus privationis. [75*va*]. Nihil enim unum et idem numero de genere entium positivorum est duarum naturarum numero distinctarum. Quomodo enim unum et idem indivisibile, puta punctus, est de substantia unius partis, et similiter est de substantia alterius partis, quae partes ad invicem in eodem puncto continuantur, si punctus indicat in sua essentia aliquid reale positivum absolute essentiae.

Item : Qui est punctus finalis lineae, qui est quid simplicissimum in genere quantitatis? Nullam rem huius generis importat, quia nec est genus, nec differentia, nec species nec individuum, et ideo secundum privationem naturae generis huius definitur in principio Euclidis [c] : *Punctus est, cuius pars non est.*

(a) Aristoteles, *Metaph.* l. 4 c. 13 (Ed. Berol. 1020, 22).

(b) Euclides, *Elementa* l. 10 Def. 1 (Ed. Heiberg 3 (1886) 3) ; l. 10 c. 5 et 6 (Ed. Heiberg 3 (1886) 17-21).

(c) *Σημεῖον ἐστιν, οὗ μέρος οὐθέν.* Euclides, *Elementa*, l. 1 Def. 1 (Ed. Heiberg, I (1883) 3).

Ex his quarto sequitur, quod si continuum in sua substantia seu partes continui fuerint in potentia, impossibile est, terminum seu terminos esse in actu. Et si terminus continuativus sive initialis sive finalis fuerit in actu, necessarium est, continuum in sua substantia seu partes esse eius in actu ; immo necessarium est, si continuum in sua substantia seu partes non sunt, quod nec termini eorum sunt ; et si termini ipsi sunt in rerum natura, quod et illa quorum sunt termini, etiam sunt in rerum natura. Pendet enim essentia et natura terminorum ex his, quorum sunt termini, et non e converso.

Ex his sequitur quinto, quod etiam Philosophus probat [a], videlicet quod continuum non essentiatur nec componitur ex indivisibilibus, quales sunt termini continuativi partium continuorum. Si enim quodcumque punctum in infinitum acceperis in magnitudine, non surget ex hoc aliqua natura continui per compositionem, quoniam semper inter quaelibet puncta est quantitas continua media.

Haec igitur sunt, quae invenimus in [1] repertis apud naturam.

II

Circa secundum praenumeratorum in principio considerandum, quod secundum diversa continuorum genera ipsa continua diversos modos et proprietates sortiuntur.

Sunt enim continua quaedam de genere permanentium, puta corpus seu dimensiones, spatia, locus, quae omnia sunt generis dimensionum ; sunt et continua de genere successivorum, puta motus, tempus.

Sunt autem continua permanentia huiusmodi conditionis et proprietatis : Quod inveniuntur in esse et existunt in suis terminis initialibus seu finalibus, eo quod substantia eorum tota simul invenitur in actu, igitur et termini eorum et e converso ; quamvis secundum processum generationis et corruptionis rerum instans temporis attribuatur formae seu rei generatae quantum ad initium sui esse, et ipsum mensurat, et

---

1 in] *om.* M

(a) *ἀδύνατον ἐξ ἀδιαιρέτων εἶναί τι συνεχές, οἷον γραμμὴν ἐκ στιγμῶν, εἴπερ ἡ γραμμὴ μὲν συνεχές, ἡ στιγμὴ δὲ ἀδιαίρετον.* Aristoteles *Phys. ausc.* l. 6 c. 1 (Ed. Berol. 231, 24).

non mensuretur rem corruptam quoad id quo ultimo est, sicut dicit Philosophus 8. Phys. [a], scilicet quod *signum*, id est instans, *est sequentis passionis.*

Continua autem successiva non inveniuntur nec sunt in suis terminis, eo quod huiusmodi continua secundum proprietatem substantiae suae consistunt in quodam casu et recessu a suis terminis initialibus, et in quodam processu et tentione ad terminos suos finales.

Ad huius autem maiorem evidentiam ratione facilioris doctrinae attendamus naturam continui et terminorum ipsius in spatio, super quod est motus localis ; et in ipso motu locali. In quo terminus initialis seu finalis duobus modis invenitur. Cum enim in tali motu continuo importetur continentia varia mobilis super spatium, dicimus uno modo terminum talis continui quoddam indivisibile, quod vocamus quoddam mutatum esse, quod proprie continuat inter partes variationis mobilis, et mensuratur instanti temporis etiam indivisibili. Huiusmodi [1] indivisibile, scilicet mutatum esse, non habet aliquod esse fixum, sed consistit esse suum in quodam transitu. Et ideo non est aliquod ens actu ; sicut et quodlibet indivisibile in continuo est solum potentia, nisi actu signetur. Et ideo in sua essentia non importat aliquam naturam positivam alicuius determinati generis. Et ideo non essentiat motum, ut det ei naturam et rationem determinati generis, puta loci, mutationis, aut alterationis, aut augmenti etc., sed solum est, ut sic loquamur, alteritas quaedam mobilis secundum passiones, in quibus est motus. Probat autem Philosophus in 4. Phys. [b], quod motus non est alteritas ; omne autem [75*vb*] quod est alterum est aliquo alterum, aliqua videlicet forma vel passione. Ex hoc sequitur, quod mobile in motu participet actu talem passionem. Non enim aliquid est aliud et aliud, vel alterum et alterum nisi per aliquid actu ens. Et ideo oportet in motu secundum

---

1 Huiusmodi, Huius M

(a) *τὸ σημεῖον μὲν οὖν ἀμφοῖν κοινόν, καὶ τοῦ προτέρου καὶ τοῦ ὑστέρου, καὶ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ, λόγῳ δ' οὐ ταὐτόν. τοῦ μὲν γὰρ τελευτή, τοῦ δ' ἀρχή. Τῷ δὲ πράγματι ἀεὶ τοῦ ὑστέρου πάθους ἐστίν.* ARISTOTELES, *Phys. ausc.* l. 8 c. 8 (Ed. Berol. 263, 12).

(b) *ὁ δὲ χρόνος οὐχ ὥρισται χρόνῳ, οὔτε τῷ ποσός τις εἶναι, οὔτε τῷ ποσός. Ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστι κίνησις, φανερόν ; μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολήν.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l.4 c. 10 (Ed. Berol. 218 b 17).

locum, quod mobile actu sit in loco. Similiter in alteratione necessarium est actu participare qualitatem secundum quam alteratur, et sic de aliis. *Motus enim* secundum Philosophum [a] *est actus existentis in potentia in quantum huiusmodi*, et ita motus est actus aliquis; et secundum hoc motus reducitur et est in determinato genere praedicamenti, scilicet in genere vel [1] rei vel passionis, in qua fit motus, secundum Philosophum 3. Phys. [b] [2].

Ex his habemus, quod mutatum esse non est in genere nisi per reductionem ad genus sui motus, cuius ipsum mutatum esse est terminus. Sic igitur uno modo accipitur terminus in motu, scilicet ipsum mutatum esse.

Sumitur etiam alio modo terminus motus localis, aliqua videlicet pars spatii commensurata quanti mobilis, secundum quod dicuntur termini motus, a quo et in quem motus. Constat autem hos terminos esse divisibiles. Sunt enim quantitates et partes spatii quanti, et in ipsis invenitur mobile in actu, non solum in principio antequam incipiat motus, et in fine quando terminatus est motus, sed etiam in ipso motu, in quantum ipsum mobile est partim in terminis a quo, et partim in termino ad quem, secundum Philosophum in 6. Phys. [c]. Et sic ipsum mobile actu est in parte spatii super quam movetur. Non enim in instanti transit de termino initiali a quo in terminum ad quem finalem. Et sic mobile actu invenitur in loco. Et per consequens talis motus est iam in determinato genere loci mutationis.

In his igitur, quae dicta sunt, fundatur ratio Philosophi in 6. Phys. [d], qua probat, quod indivisibile non movetur. Non enim mobile

---

1 vel] videlicet M 2 Phys.] *om.* M

(a) *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 3 c. 1 (Ed. Berol. 201 a 10).

(b) *οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα. μεταβάλλει γὰρ τὸ μεταβάλλον ἀεὶ ἢ κατ' οὐσίαν, ἢ κατὰ πόσον, ἢ κατὰ ποιὸν, ἢ κατὰ τόπον ... ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἴδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 3 c. 1 (Ed. Berol. 200 b 32 - 201 a 9).

(c) *ἀνάγκη οὖν τὸ μέν τι ἐν τούτῳ εἶναι, τὸ δ' ἐν θατέρῳ τοῦ μεταβάλλοντος.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 6 c. 4 (Ed. Berol. 234 b 15).

(d) *φανερὸν οὖν ὅτι πᾶν τὸ μεταβάλλον ἔσται διαίρετον.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 6 c. 4 (Ed. Berol. 234 b 20).

λέγομεν ὅτι τὸ ἀμερὲς οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι πλὴν κατὰ συμβεβηκός. ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 6 c. 10 (Ed. Berol. 240 b 8).

simpliciter participat naturam alicuius passionis, nec motus est simpliciter in determinato genere; immo nec est motus, nisi partim sit in termino a quo et partim in termino ad quem; et sic necessario mobile erit divisibile. Ex his principaliter sumitur ratio, quare ea, quae secundum se tota fiunt et transmutantur, et non secundum partem et partem dicto modo, quare inquam talia non dicuntur moveri, nec vere moventur, nec in talia est motus, ut dicit Philosophus in 7. Phys. [a], quod in [1] ad aliquid et in habitibus et in substantia non est motus, similiter et in scientia.

Ex his etiam elicitur aliud quiddam, videlicet quod si quis vellet imaginari aliquod corpus vel mobile quodcumque transmutari continue secundum se totum, non sicut dictum est secundum partem et partem, et sit verbi gratia corpus aliquod quod secundum se totum continue transeat de minori calore ad maiorem, et iterum ulterius ad maiorem, et sic deinceps.

Dicendum, quod huiusmodi positio est impossibilis et imaginatio falsa. Numquam enim tale corpus secundum dictum transitum inveniretur actu calidum, eo quod omnis gradus caloris secundum suam intensionem tali transitu erit ens in potentia; immo talis transitus ex quo ponitur continuus, necessario esset in instanti, quia in tali transitu ipsa mutata esse sunt indivisibilia. Quilibet etiam gradus caloris habet esse in indivisibili ex hypothesi; transitus autem indivisibilium, videlicet ubi solum sunt indivisibilia, est in instanti. Necesse est igitur tale corpus, si ponatur secundum se totum transmutari de minori calore usque ad maiorem, quod in huiusmodi transmutatione, in qua invenitur actu calidum, stet actu secundum aliquod tempus in aliquo gradu caloris; et sic huiusmodi transitus et transmutatio non erit continua, et per consequens non erit motus. Et haec est ratio eius, quod dicit Commentator super librum Phys. [b], quod solus motus secundum locum est perfecte continuus.

Nec obstat iam dictis, si quis opponat, quod corda sonante si quis trahat digitum vel aliquid simile per longitudinem cordae. Videtur

---

1 in] ita M

(a) Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 7 c. 3 (Ed. Berol. 246 b 10 - 247 b 13).
(b) Averroes, *In Aristotelis Phys. auscult.* l. 8 c. 7 (Aristoteles, Opp. Ed. Venedig, 1483, l. 8 text. 62, 64, 73).

enim continuus sonus et continue transire de gravi in acutum vel de acuto in gravem.

Item : Si quis ponat corpus indivisibile per lineam, omnia puncta, per quae transit, sunt indivisibilia, et tamen non sequitur quod transeat in instanti. Quod videtur contrarium iam dictis.

[76*ra*] Ad primum istorum dicendum, quod sonus talis cordae non est vere continuus, quamvis secundum sensum sic videatur. Unde sic se habet, sicut dictum est iam de calore, si corpus ponatur calefieri secundum se totum. Non enim huiusmodi vadunt in infinitum, sed in talibus invenitur aliquid minimum, puta quod faciat calorem in tali gradu intensionis et aliqua minima portia cordae vel extensionis, quae generet sonum in tali gradu gravitatis vel acuminis.

Ad secundum dicendum, quod continua linea, per quam ponitur corpus indivisibile transire, si esset in natura,solum habet terminos et puncta indivisibilia, ipsa autem substantia seu partes lineae non sunt indivisibiles. Non sic autem se habet in passionibus et qualitatibus, ubi et ipsa mutata esse per modum punctorum sunt indivisibilia, et ipsae tales qualitates, secundum quemcumque gradum intensionis ponatur, sunt etiam indivisibiles, nec sunt ad invicem continuae, quia non habent ultima.

Hac praemissa terminorum distinctione habita patet, quomodo vel successiva vel permanentia de genere continuorum sunt vel non sunt in suis terminis. Haec etiam, quae dicta sunt de natura et proprietate continuorum, eo latius tractata sunt, quo evidentius possumus elicere veritatem propositae intentionis de tempore, eo quod ipsum sit de genere continuorum. Et hoc est secundum propositorum in principio.

III

Considerandum ergo tertio, quod ea quae conveniunt continuis in eo quod continua, conveniant etiam ei continuo quod est tempus. Sunt autem huiusmodi, sicut in principio praemissum est, scilicet quod continua in quantum huiusmodi habent partes continuatas ad unum communem terminum. In quantum autem habet partes, in tantum potest numerari, et numeratur secundum rationem numeri. Cuius primae differentiae sunt unum et multa ; proprietates autem huius generis sunt multum et paucum.

Mensuratur autem, in quantum in ipso attenditur distantia maior[1]

1 maior] *om.* M

vel minor inter terminos distantiae, et sic mensuratur secundum rationem magni et [1] parvi, quae pertinent ad genus quantitatis secundum Philosophum in 5. Metaph. [a] Quia igitur radix et principium immo substantia totius numeri est unum, secundum quod unum est de genere transcendentium, et convertitur cum ente, et invenitur in omnibus entibus, tam separatis quam corporalibus, cuius ratio consistit in divisione, quod solam privationem importat, necesse est, totum numerum nihil positivum realitate naturae importare circa rem quamcumque numeratam, sed solum secundum determinationem rationis seu intellectus. Et hoc dicit Philosophus 4. Phys. [b], quod si numerans, id est anima, ut dicit, non fuerit, necesse est numerum non esse.

Similiter etiam se habet circa rationem mensurae et mensurati. Manifestum est enim per se, quod huiusmodi nullam naturam realem, qua res aliter se habeat nunc quam prius, rei inducunt.

Quamvis igitur ista sint communia omnibus continuis, specialiter tamen, magis in speciali considerando, apparet hoc convenire tempori, videlicet quod huiusmodi conveniunt tempori secundum determinationem intellectus et rationis. Quod patet ex ipsius temporis definitione, quam dat Philosophus [c], scilicet quod *tempus est numerus motus secundum prius et posterius*. Est enim tempus numerus motus in quantum secundum tempus seu partes temporis accipiuntur partes motus. Et secundum hoc in ista definitione stat numerus pro genere, motus autem et ratio prioris et posterioris stant loco differentiarum, sicut se habet in definitionibus, in quibus subiectum cadit in definitione passionis. Non enim numerantur partes sed motus, solum accipiendo hanc et hanc, sed secundum quod haec prior, haec posterior. Prius autem et posterius in proposito non important ordinem partium mobilis vel spatii in quo fit motus, sed important quendam ordinem in duratione, antecessionem et successionem partium variationis in motu.

---

1 et] *om.* M.

(a) Aristoteles, *Metaph.* l. 4 c. 13 (Ed. Berol. 1020, 22).

(b) *ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός.* Aristoteles, *Phys.* l. 4 c. 14 (Ed. Berol. 223 a 22).

(c) *Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον* Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 219 b 1).

Cum igitur talis variationis nihil actu inveniatur in esse sed solum ipsum mutatum esse continuans partem priorem variationis posteriori, manifestum est, quod nec prior pars nec posterior secundum id quod sunt, nec [76*rb*] in quantum prior et posterior, sunt, nisi per acceptionem et determinationem animae. Ex quo enim secundum id quod sunt, non inveniuntur in actu, ergo nec in quantum prior et posterior. Esse enim superius est ad esse prius et posterius. Et haec est ratio Augustini 11. Confess. [a], ubi tractat materiam istam, ostendens, quod tempus non est nisi in anima et ab anima. Unde dicit ibi: *Video tempus esse quandam distentionem et miror si non animi.* Et in eodem [b]: *Video tria esse tempora, praesens, praeteritum et futurum, quae non nisi in anima intueor, ut sit praesens contuitus animi* [1] *de eo quod est, praeteritum contuitus praesens animi de eo quod abiit, futurum praesens animi contuitus* [2] *de eo quod nondum est.* Philosophus etiam in 4. Phys. [c], quaerens et determinans propositam quaestionem, dicit: *Ex quo tempus non est nisi numerus, et numerus non est nisi sit numerans, et numerans non est nisi anima*, concludit ipse, *non esse, nisi anima sit.* Sed mox videtur facere quandam exceptionem dicens [d], quod tempus non erit extra animam, *nisi sit aliquid extra animam, quo existente tempus sit, ut prius et posterius in motu*; *haec igitur, in quantum numerabilia sunt, tempus sunt.* Alia translatio habet: *Numerata* [e]. Commentator

---

1 animi] anima M 2 contuitus] *om.* M

(a) Augustinus, *Conf.* l. 11 c. 26 (PL 32, 822).

(b) sunt enim haec in anima tria quaedam, et alibi ea non video; praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio. Augustinus, *Confess.* l. 11 c. 20 (PL 32, 819).

(c) *Πότερον δὲ μὴ οὔσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις· ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός· ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν. Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης.* Aristoteles, *Phys. Auscult.* l. 4 c. 14 (Ed. Berol. 223, 21).

(d) *ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. Τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ᾗ ἀριθμητά ἐστιν.* Aristoteles, *Phys. Auscult.* l. 4 c. 14 (Ed. Berol. 223, 26).

Si autem hoc quod aliquando, cum sit tempus, est, ut si contingit motum esse sine anima, prius autem et posterius in motu sunt, tempus autem haec sunt, secundum quod numerabilia sunt. Aristoteles, *Phys. auscult.* (Translatio nova) l. 4 c. 14 (Ed. Venet. 1483 n. 130; Thomas, Opp. II (Romae 1884) 221.

(e) nisi fuerit ex illo, quod cum fuerit, erit tempus. Verbi gratia: quoniam pos-

ib dicit [a] quod in quantum numerabilia, tempus est in potentia ; in quiantum actu numerata sunt, tempus est in actu.

Ubi advertendum, quod si vera littera est : *in quantum numerata*, habetur propositum, scilicet, quod tempus non est nisi ab anima, quoniam numeratio passiva non est nisi actus animae, secundum Philosophum ibidem [b]. Si autem vera littera est : *numerabilia*, adhuc habetur propositum, scilicet quod secundum hoc solum erit tempus in potentia ; numerabile enim non dicit nisi aptum natum numerari, vel possibile numerari. Aptitudo autem et possibilitas non actuat aliquam rem in natura ; ergo adhuc tempus non erit in actu, nisi anima actu numeret. Est ab anima ergo tempus in actu ; maxime cum prius et posterius in motu, et secundum id quod [1] sunt et in quantum prius et posterius, non sint in esse naturae, sed secundum acceptionem animae tantum,ut dictum est. Philosophus autem dictam exceptionem intulit [c] loquens sub conditione et quasi ex suppositione : si quis sic ponere vellet.

Praeterea : Idem patet ex proposito modo definiendi ipsum tempus, quem perfecte inducit Philosophus [d] in dicta definitione. Definitur enim eo modo, quo subiectum cadit in definitione passionis,

---

1 quod] *om.* M

---

sibile est, ut motus sit absque eo quod sit anima, et quod prius et posterius sunt in motu, et quod tempus est haec duo secundum quod sunt numerata. ARISTOTELES, *Phys.* (Translatio vetus) l. 4 c. 14 (Ed. Venet. 1483 n. 130).

(a) Deinde dixit : *Et cum nihil innatum sit* etc. Id est : Et cum sit declaratum, quod cum numerans non fuerit, non erit numerus, et est impossibile aliquid aliud numerare praeter animam, et de anima intellectus, manifestum est, quod si anima non fuerit, non erit numerus, et cum numerus non fuerit non erit tempus.

Et hoc intendebat, cum dixit, verbi gratia, quoniam possibile est, ut motus sit absque eo quod anima sit, id est : et motus erit, etsi anima non erit, et secundum quod prius et posterius sunt in eo numerata in potentia, est tempus in potentia, et secundum quod sunt numerata in actu, est tempus in actu ; tempus igitur in actu non erit, nisi anima sit ; in potentia vero erit, licet anima non sit. AVERROES, *In Aristotelis Phys.* l. 4 c. 14 (Aristoteles, Opp. ed. Venet. 1483, n. 131).

(b) *ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀρίθμητόν. Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ ἢ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 14 (Ed. Berol. 223, 24).

(c) ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 14 (Ed. Berol. 223, 27).

(d) *Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 219 b 1).

quo natura et essentia passionis trahitur ex proprietate seu natura subiecti, circumscripto omni agente naturali et fine. Talia autem nullam naturam vel rem naturae important circa subiectum suum. Haec enim, quae aliquas res naturae positivas important circa subiectum, insunt ab agente naturali in ordine ad finem, in quo attenditur aliqua naturalis perfectio et quo sit aliquid melius. Talium autem nihil invenimus in essentia temporis. Non enim est dicere nec intelligere aliquod agens naturae extra animam, quod agat et inducat essentiam temporis in motu. Tamen circumscripto omni agente naturali, posito solummodo motu etiam absque movente, adhuc tempus esset. Ergo tempus non est aliqua res naturae extra animam.

Praeterea: Philosophus 4. Phys. [a] contra eos qui dixerunt tempus esse in motu, arguit, ostendens falsitatem huius eo eo, quoniam si plures mundi essent, plures essent motus, et tamen unum tempus. Sed quomodo tempus, si est aliqua res naturae extra animam, unum et idem potest esse in diversis et tam diversis subiectis, non est [1] intelligibile. Si enim essent plures mundi, non esset unus primus motus, cui forte aliquis unitatem temporis in unitate mundi attribuet. Sed hoc frivolum est, ut infra dicetur.

Praeterea: Secundum Philosophum in 4. Phys. [2] [b] *sicut tempus numerat seu mensurat motum, sic instans temporis est mensura mobilis*; et sicut mobile manet idem in substantia in toto motu, quamvis [76*va*] varietur secundum aliquam passionem in qua est motus, sic instans in toto tempore manet idem, quamvis fluat in tempore [c]. Ex hoc arguitur: Omne quod fluit, secundum aliquam sui variationem fluit; omne etiam quod variatur, secundum aliquid in ipso variatur. Non est enim intelligibile aliquid variari, et nihil sit in ipso quod varietur; et hoc in rebus naturae. Instans autem, quod ponitur, nullam in sua substantia dispositionem recipit, qua varietur.

Praeterea: Quomodo idem instans est in diversis mobilibus, etiam ultra mare distantibus, cum res naturae etiam loco distinguantur cum distinctione subiectorum suorum.

---

1 est] *om.* M 2 Phys.] *om.* M

(a) Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 4 c. 14 (Ed. Berol. 223 b).
(b) *τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει.* Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 219 b 22).
(c) Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 219 b 10-33).

Praeterea : Omnes rerum naturales passiones moventur, quamvis per accidens, cum suis subiectis ; et moventur secundum eandem passionem, secundum quam moventur subiecta. Ergo instans tale, si est res naturae aliqua in mobili, movebitur cum mobili secundum omne genus motus ; quod est absurdum.

Praeterea : Ex quo tale instans est mensura mobilis, sicut tempus est mensura motus, ergo sicut mobile differt essentialiter a motu, sic instans a tempore ; quod falsum est.

Praeterea : Sicut mobile quiescens est in potentia ad motum, sic instans erit in potentia fluxus ; et sic stabit mobili quiescente, immo erit nihil, quia eius esse consistit in fluxu ; quod concluditur simul de ipso et de tempore. Nulla enim naturalis passio existens alicui per se et secundum quod ipsum est, invenitur inesse alteri cuicumque, et maxime opposito proprii subiecti. Tempus autem sic inest motui, scilicet per se et secundum quod ipsum est, ut patet ex definitione temporis. Ergo non inerit quieti, nec instans mobili quiescenti.

Si dicas, quod tempus mensurat seu numerat quietem per accidens, scilicet per comparationem ad motum, cum quies non habeat in se prius aut posterius nisi per comparationem ad motum, talem autem comparationem non facit nisi anima, ergo tempus non mensurat quietem nisi per actum animae.

Ex his igitur omnibus, quae praemissa sunt, sequitur, quod tempus non est aliquid secundum naturam extra animam, sed solum ab actu animae.

IV

Quarto considerandum de natura temporis in quantum continuum ; et hoc per differentiam ad naturam continuorum, quae reperiuntur apud naturam. Intelligendum est autem per se, quod tempus est continuum de genere successivorum.

Habitum est autem in praecedentibus, quod quodcumque tale continuum non invenitur actu ens in natura, nisi per aliquid suae substantiae, aliquid existens ; sicut in loci mutatione oportet actu existere in loco. Et secundum quamcumque passionem fit motus, necessarium est, actu participari talem passionem. Sicut in simili videmus secundum Philosophum 3. Phys. [a] de existentia infiniti, quod non est in

(a) ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 3 c. 6 (ed. Berol. 206 b 12).

rerum natura, nisi aliquid eius sit actu et secundum processum in infinitum fiat replicatio potentiae super actum et actus super potentiam. Quemadmodum si generatio et corruptio generabilium et corruptibilium procederet in infinitum, et divisio continui similiter, necessarium est, semper aliquid talium infinitorum actu inveniri in natura. Nihil invenitur in substantia temporis, quod realitate naturae actu existens faciat tempus existere in actu. Ergo tempus non existit in realitate naturae extra.

Nec valet, si quis dicat, quod habet esse per aliquid sui, scilicet instans, quoniam nihil temporis est nisi instans. Tunc considerandum, quod si dicas de instanti, quod manet idem in toto tempore, cum tale instans non sit nisi in quodam fluxu, non habet esse nisi semper in quodam indivisibili, et sic numquam est actu sed solum in potentia, sicut et quodlibet indivisibile in continuo, nisi actu signetur. Sed cum esse talis instantis non sit nisi in quodam transitu, non potest signari, ut tali signatione inveniatur in actu, nisi per actum animae. Ergo si tempus habet esse in actu per actuale esse talis instantis, tempus non est nisi ab actu animae.

Si autem [76*vb*] dicatur de instanti, quod est terminus indivisibilis continuans partes temporis, extra quod instans etiam nihil invenitur de tempore existere, idem sequitur de tali instanti, quod conclusum est de alio iam dicto instanti, quoniam illud instans, quod est indivisibile et terminus continuativus temporis, non habet esse in actu in sui generis continuo scilicet in tempore.

Praeterea : Cum termini continuorum, ut praedictum est, non sint in genere naturae determinato, nisi per realitatem substantiae ipsorum continuorum quorum sunt termini, quae continua sunt in genere reali naturali secundum realitatem suae substantiae, cum nulla partium temporis umquam inveniatur in sua substantia realiter existere natura, nec ipsi termini, scilicet instantia, secundum hoc sunt, nec per se, nisi per reductionem, in aliquo genere naturae extra animam.

Dictum est enim supra et ostensum, quod si substantia continuorum receptorum seu partes eorum secundum [1] naturam sunt in potentia vel non entes, et termini similiter erunt non existentes in actu, vel specialiter non existentes in re extra animam.

Praeterea, ut praemissum est, continua successiva non sunt in suis terminis, per quod differunt a permanentibus ; et ratio assignata. Et

---

1 secundum] *om.* M

convenit hoc omnibus continuis repertis apud naturam ex eadem ratione. Si igitur ponamus nihil temporis esse nisi instans indivisibile, quod est quidam terminus continuans partes temporis, sequitur partes temporis esse, immo ipsam substantiam temporis esse in suo termino, quod est impossibile apud naturam, cum termini essentiam et naturam et esse in actu capiant ex essentia et actualitate substantiae seu partium continui.

Simile autem est illud, ac si quis poneret punctum fluere et currere et cum hoc poneret nihil lineae manere post ipsum, nec ante ipsum est nisi terminus sine terminato et indivisibile continuans sine continuatis ; quod non est intelligibile. Cum igitur ea quae dicta sunt, sint impossibilia apud naturam constituentem continua rerum naturae extra animam, manifestum est, quod tempus non est realitate naturae extra animam.

Quod etiam ex eo patet, quoniam in tempore inveniuntur condiciones contrariae praedictis. Quod ex eo contingit, quod tempus non constituitur in esse per actum naturae, sed ex actu animae. Instans enim, sive sit id quod est mensura mobilis sive id quod est terminus indivisibilis continuans partes temporis invenitur in actu in tempore ; partes autem temporis, inter quae continuat, sunt in potentia ; ex hoc natura prius est ipsis talibus temporis partibus. Ex hoc huiusmodi instans, quod est terminus indivisibilis, magis essent partes temporis, inter quae continuat, quam e converso. Ex hoc ulterius originaliter et radicaliter fit tempus in aliquo genere per tale indivisibile, quam e converso.

Patet autem istas contrarias esse condiciones praedictis, et ideo impossibile est tempus constitui per actum naturae, ut sit aliqua res naturae.

Quod autem ea quae dicta sunt, sic se habeant in tempore, patet ex eo,quod modus essendi et modus cognoscendi consequuntur se secundum similitudinem cuiuslibet proportionis unius eorum ad alterum. In cognitione autem rerum naturae modus cognoscendi sequitur modum essendi et modum naturae rerum, eo quod res naturae sunt naturae intelligentium, et intellectus mensuratur [1] secundum eas res naturae.

Ubi autem res mensurantur et suae realitatis naturae mensuram capiunt ex intellectu, manifestum, quod huiusmodi res non sunt res naturae, sed potius ab actu intellectus seu rationis ; ut patet de nummo, qui non sit pretium et non pretium nisi per constitutionem rationis practicae. Similiter omnia iura positiva, quae iuristae res incorporales vocant.

1 mensuratur]mensurant M

Similiter se habet in aliquibus rebus etiam primae intentionis quae per actum intellectus speculativi constituuntur, ut [77*ra*] sunt realitates [1], habitudines et alia quaedam.

His visis videndum est secundum Philosophum in 4. Phys. [a], quod secundum illum modum constituitur tempus in esse, et mensuratur secundum apprehensionem rationis. Dicit enim ibi, quod *non apprehendimus tempus* nec determinamus nec mensuramus eius extensionem, quod est ipsa substantia temporis, *nisi apprehendendo duo instantia inter quae attendimus extensionem et essentiam et quantitatem temporis.* Hoc autem, quod sic apprehendimus diversa instantia ab invicem diversa, Commentator ibidem [b] dicit. Ex eo quod nos sentimus nos esse in quodam divisibili secundum fantasticum nostrum, et ideo apprehendimus distincta et diversa instantia secundum antecessionem et successionem, et continuamus inter ea quandam differentiam secundum prius et posterius eius,et hoc est eius tempus secundum Philosophum. Cum igitur talia duo instantia indivisibilia non sint nisi per actum apprehensionis, nec sint in actu nisi per actualem significationem animae, et consequenter inter ipsa distantia quaedam extensionis, quae nusquam simpliciter invenitur in natura, intelligendum est, quod huiusmodi indivisibilia in tempore sint in actu, et partes temporis, quorum sunt termini, sunt magis in potentia. Nulla enim illarum est in actu, nisi prius signatis per actum apprehensionis instantibus terminantibus vel continuantibus huiusmodi partes. Ergo consequenter huiusmodi instantia sunt prius natura ipsis partibus substantiae temporis.

---

1 realitates] realitatem M

(a) *καὶ τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν. Ὁρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον· ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τούτό φαμεν εἶναι χρόνον.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 219 a 23).

(b) Nos percipere tempus ex perceptione motus non est ex perceptione motus secundum quod est motus, scilicet motus in quo sumus transmutati, sed determinavimus in imaginatione aliquam partem illius determinatam. Et hoc erit quando senserimus duo instantia prius et posterius, quoniam iste motus non dividitur per instantia nisi in nostra mente, et non determinatur nobis aliqua pars eius determinata, nisi quando diviserimus motum per duo instantia. AVERROES, *In Aristotelis Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (ARISTOTELES, Opp. Ed. Venet. 1483, Phys. l. 4 n. 100).

Consequitur etiam, quod partes temporis magis et potius essentiantur ex talibus instantibus quam e converso, et quod radicaliter et originaliter substantia temporis capit ex eis naturam sui generis.

Contraria igitur his inveniuntur in continuis quae sunt apud naturam. Igitur tempus non est extra animam aliquid secundum realem naturam constitutum a natura.

Nec obstat, si quis iam dictis obviare vellet, dicens Philosophum in consideratione temporis processisse secundum modum nobis consuetum et proportionatum, quo videlicet *in inquisitione scientiarum procedimus a posterioribus natura* [1], *nobis autem magis notis* secundum Philosophum in 1. Phys. [a]; et sic non sequitur, quod in inquisitione temporis ea quae prius cadunt in nostram considerationem, quod huiusmodi sunt priora secundum naturam, et quod secundum hoc natura priora sunt instantia seu termini temporis quam partes ipsius continuae, ut ratio iam dicta concludebat.

Hoc, inquam, non obstat praedictis. Primo quia numquam aliqua alia via inventa [2] est apud Philosophum in consideratione temporis, quam ea quae hic dicta est, ut in 4. Phys. apparet [b].

Praeterea: Augustinus 11. Conf. [c] totam substantiam temporis informat ex apprehensione et compositione partium temporis ad nunc praesens, ut ibidem manifeste habetur.

Praeterea: Manifestum est, quod apud naturam composita notiora sunt simplicibus, et continua et partes continui magis nota sunt suis terminis, et ea quae per se habent rationem sui generis, prius sunt nota quam ea, quae sunt ex eodem genere quasi per accidens et per reductionem. Sic igitur se haberet in tempore, si esset aliquid apud naturam extra animam. Sed videmus manifeste contrarium in consideratione et apprehensione temporis. Unde illi, de quibus dicit Philosophus [d], qui dormiunt in Sardis, non apprehendunt tempus, quia non apprehendunt duo instantia inter quae continuarent temporis durationem. Non ergo Philosophus in inquisitione et consideratione temporis processit a posterioribus natura; immo in hoc genere continui, quod est tempus,

---

1 natura] naturae (τῇ φύσει) M. 2 inventa] inventum M

(a) Aristoteles, *Phys.* l. 1 c. 1 (Ed. Berol. 184 a 16).
(b) Aristoteles, *Phys.* l. 4 c. 10 (Ed. Berol. 217 b 30).
(c) Augustinus, *Confess.* l. 11 c. c. 13-29 (PL 32, 815-825).
(d) Aristoteles, *Phys.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 218b 23).

ex quibus procedit Philosophus sunt priora natura, et etiam nobis prius nota, sicut etiam in quibusdam aliis substantiis contingit.

Et quia secundum dictum modum tempus constituitur per actum animae, et est res primae intentionis, determinata circa motum secundum rationem numeri vel mensurae, ideo secundum Commentatorem super 4. Phys. [a] magis pertinet ad primum philosophum considerare et determinare naturam temporis quam ad physicum.

Est etiam circa praedicta advertendum, quod ex institutione et consideratione temporis modo in praemisso surgit quaedam imaginatio seu imaginaria discompositio [1] temporis in se et in suis partibus et terminis continuativis, quos instantia vocamus. Secundum [2] ea enim quae praedicta sunt, imaginarie tamen, attribuimus tempori modos continuorum naturae, videlicet quandam ipsius extensionem et partium suarum ad aliquem [77*rb*] communem terminum continuationem, et quendam ipsius decursum secundum prius et posterius ad quandam commensurationem sui ad motum et spatium et diversitatem sui secundum divisionem motus et spatii, et similia, quae omnia imaginaria sunt. Et secundum istum modum sic fantastice seu imaginarie impositum tempori possumus etiam sibi attribuere proprios et reales modos et proprietates continuorum, quae sunt apud naturam, scilicet ut partes eius priores sint suis terminis indivisibilibus, et reales termini essentientur ex huiusmodi partibus, et per eas reducantur ad determinatum genus praedicamenti. Unde secundum istum modum, secundum quandam famositatem attributum tempori, tempus ponitur in genere determinato praedicamenti quod est quantitas. Decem enim praedicamenta per Architam Tarentinum ante Aristotelem constituta secundum Boethium in fine Aristotelicae suae [b], secundum quandam famositatem et secundum quod consuetum fuit dici, constituta sunt magis quam secundum veritatem. Unde secundum hoc substantiae corporales et spirituales, generabilia et corruptibilia, omnia inquam ad unum genus substantiae coarctantur. Similiter quantitas

---

1 discompositio] desospicio M 2 secundum] sed M

(a) ista perscrutatio de tempore magis est philosophica quam naturalis. AVERROES, *In Aristotelis Phys. auscult.* l. 4 c. 14 (ARISTOTELES, Opp. ed. Venet. 1483 n. 131).

(b) BOETHIUS, *In Categorias Aristotelis* l. 1 (PL 64, 162).

discreta et continua, et inter continua etiam tempus, ponitur in genere quantitatis. Quae omnia constat genere esse diversa secundum Philosophum in multis locis. Secundum logicam considerationem, quae probabilitati et famositati visa fuit, distincta sunt genera, ut praemittitur. Unde Philosophus in Praedicamentis in capitulo de qualitate dicit [a], quod species qualitatis, quae consueverunt dici, paene enumeratae sunt. Unde et in Metaph. [b] non enumeratur tempus in capitulo de quantitate, sed in Praedicamentis [c].

V

Quinto loco considerandum hoc quoque, quod supra praemissum est, scilicet quomodo tempus inveniatur in rebus. Supposito igitur ex praemissis quod tempus non est aliquid reale naturale extra animam, sed per actum animae constituitur et determinatur circa res, secundum hoc attendimus in tempore primo causam et modum suae originis, secundo id quod est secundum rationem suae quidditatis et definitionis, tertio id quod est secundum suam substantiam, quo etiam numerus dicitur, et in quo est sicut in subiecto secundum rationem et proprietatem mensurae.

1.

Quoad primum manifestum est, quod primaria et simpliciter prima causa, sed remota et non immediata, est motus coeli, in quem omnis motus et mobilium proprietates et passiones reducuntur tamquam in primam et per se causam in genere mobilium et motorum secundum Philosophum in 8. Phys. [d]. Huic autem causae agenti quantum ad propositum subiectum est nostrum fantasticum, quod sic ex influentia talis motus afficitur, quo sentimus seu percipimus nos esse in quodam esse divisibili, ex quo mox prorumpit fantasticum nos-

---

(a) ARISTOTELES, *Categoriae* c. 8 (Ed. Berol. 10, 27).
(b) ARISTOTELES, *Metaph.* l. 4 (5) c. 13 (Ed. Berol. 1020, 7).
(c) ARISTOTELES, *Categoriae* c. 6 (Ed. Berol. 4 b 24).
(d) *καὶ γὰρ ὅτι μέτρον τῶν κινήσεων ἡ περιφορά ἐστι, πρώτην ἀναγκαῖον αὐτὴν εἶναι ; ἅπαντα γὰρ μετρεῖται τῷ πρώτῳ ; καὶ διότι πρώτη, μέτρον ἐστὶ τῶν ἄλλων.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 8 c. 9 (Ed. Berol. 265 b 8). Vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* l. 9 (10) c. 1 (Ed. Berol. 1053 a 11).

trum, et significat duos terminos huius divisibilis esse, unum videlicet esse in quo sumus, aliud autem esse in quo fuimus; inter quae per se cadit distantia quantum ad transitum de uno in aliud, et per consequens secundum acceptionem animae, et haec est causa proposita in constitutione temporis.

Post hanc autem propria et immediata causa et complens constitutionem temporis secundum substantiam eius est superveniens ratio, quae secundum dictos terminos esse divisibilis significat duo instantia, vel etiam plura instantia, secundum plures terminos saepe dicti [1] esse divisibilis, inter quos inicit quandam durationis extensionem, quam dicimus tempus.

Secundum haec, quae dicta sunt, manifestum est, quod tempus secundum suam substantiam ad triplicem causam reducimus quoad rationem suae originis et constitutionis in esse; scilicet in motum coeli sicut [2] in causam primam, et in actum fantastici nostri quo percipimus nos esse in quodam esse divisibili, et in ipsam rationem signantem diversa instantia, et determinantem inter ea quandam durationis extensionem, secundum quae iam possumus numerare motum secundum suas partes et ipsius quantitatem.

2.

Secundum ea autem quae dicta sunt, intellectus speculativus determinat quantitatem temporis quoad eius propriam definitionem, dicens, quod *tempus est numerus motus secundum prius et posterius* [a]. Quae definitio est de eo genere seu manerie definitionum, quae sunt proprietatum, et per se passionum. In quarum definitionibus cadunt propria [77*va*] subiecta, quorum sunt huiusmodi passiones per se, quantum ad secundum modum dicendi per se secundum P h i l o s o p h u m in libro Posteriorum [b]. In huiusmodi autem definitionis passio solet aliquo generali nomine designari loco generis, subiectum autem ponitur loco differentiae, et ulterius ad designandum causam passionis in subiecto ponuntur ad complementum talis definitionis principia sub-

1 dicti] dicitur M 2 sicut] sic M

(a) Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 219 b 1).
(b) Aristoteles, *Analyt. Poster.* l. 1 c. 4 (Ed Berol. 73 b 4).

iecti seu partes, vel aliquae passiones naturales, vel etiam superventitiae subiecti. Secundum hoc in proposito in definitione temporis numerus ponitur loco generis, motus autem loco differentiae, prius autem et posterius loco ultimarum differentiarum, secundum quae attenditur causa passionis, i.e. temporis, in subiecto,quod est motus ; et ideo tempus non dicitur simpliciter numerus sed numerus secundum prius et posterius.

Et ideo dicitur et est numerus numeratus propter duo.

Primo, quia habet se ex additione ad numerum simpliciter,qui est numerus formalis simpliciter abstractus, qui [1] communis est omnibus entibus numeratis, secundum quod unum et multa dividunt totum ens secundum Philosophum in 4. et 10. primae philosophiae [a]. Tempus autem est numerus non qualiscumque, sed est numerus motus, nec qualitercumque, sed secundum prius et posterius.

Secundo dicitur numerus numeratus ad differentiam numeri numerantis, qui est anima. Unde per actum animae, quo numerat motum secundum prius et posterius, constituitur talis numerus determinante ipsum anima circa motum. Et sic patet secundum praemissorum, quomodo se habeat intellectus speculativus ad tempus, et quid sit tempus secundum rationem suae definitionis dicentem quid est et propter quid.

3.

Ex his breviter inferuntur alia duo praemissa. Primum videlicet, quod tempus, quia est numerus motus, in quolibet motu est sicut in subiecto. Unusquisque enim motus potest accipi secundum partes suas priores et posteriores secundum modum qui dictus est, et sic mensurari numero sibi proprio, qui est tempus.

Quoniam autem tempus secundum suam substantiam est numerus, eo ipso rationem et proprietatem mensurae importat. Dicimus enim omnem numerum omni numero commensuratum esse, eo quod quilibet numeri ad invicem comparati aliquo uno communi numero vel saltem unitate numerantur et mensurantur ; et *eas quantitates* continuas

---

1 qui] quae M

(a) καὶ πάντα ἀνάγκεται εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ ἓν καὶ πλῆθος. Aristoteles, *Metaph.* 3 (4) c. 2 (Ed. Berol. 1004 b 27) ; vgl. *Metaph.* l. 9 (10) c. 3 et 6 (Ed Berol. 1054 a 20 et 1056 b 3).

dicimus ad invicem esse commensurabiles quae se habeant ad invicem sicut numerus ad numerum ex 10. E u c l i d i s [a], sicut se habent bicubitum et tricubitum ad unitatem. Vult autem mensura, esse aliquid minimum in genere rerum quae quanta sunt, sive sint quanta molis sive sint quanta virtutis et perfectionis.

In commensuratis igitur, quae quanta sunt quantitate virtutis et perfectionis, minimum est simplicissimum et perfectissimum, sicut de universitate entium loquendo dicimus Deum esse mensuram omnium entium, et in quolibet genere dicimus hoc esse mensuram, quod est simplicissimum illius generis, in quo tamquam in radicali principio fundatur ratio et natura totius generis, sicut est unitas in genere discretorum, et punctus in genere continuorum, quoad mathematicam continuorum considerationem, considerando videlicet res mathematicas quoad formales earum rationes et proprietates et per se passiones eorum secundum huiusmodi formales ipsarum rationes.

In his autem, quae quanta sunt quantitate molis in quantum huiusmodi, attenditur minimum secundum rationem mensurae, vel re ipsa vel solum secundum potentiam, quia quemadmodum [1] quodlibet quantum aliqua sui generis parte, quae posita, mensuratur, ut decem ulnae una ulna, sic pars aliqua temporis posita mensurat totum ; ut hora vel aliquid, quod ponitur simplicius, mensurat totum diem, et pars motus motum, et pars lineae lineam.

Alio modo in rebus quantitatem habentibus et secundum quandam analogiam ad invicem comparatis invenitur minimum rationem mensurae habens, minimum inquam non modo potentiae sed re ipsa ; et secundum hoc attenditur minimum in tempore, in quantum habet rationem mensurae. Tempus enim numerat motum primum velocissimum, et secundum [2] simplicissimum, scilicet motum ultimae sphaerae secundum cursum aequinoctialis ab oriente in occidens, mensurat omnes alios motus, sive sint motus aliarum [77*vb*] inferiorum sphaerarum, sive sint motus alii in hoc inferiori mundo. Secundum motum enim sphaerae ultimae velocissimum et simplicissimum determinamus omni motui mensuram velocitatis et tarditatis, durationis, et talia similia.

---

1 quemadmodum] quod M 2 secundum] eo M

(a) *Τὰ σύμμετρα μεγέθη πρὸς ἄλληλα λόγον ἔχει, ὃν ἀριθμὸς πρὸς ἀριθμόν*, Euclides, *Elementa* l. 10 c. 5 (Ed. Heiberg 3 (1886) 17). Vgl. Aristoteles, *Metaph.* l. 9 (10) c. 1 (Ed. Berol. 1052 b 24).

Patet igitur secundum ea quae dicta sunt, quod tempus quoad rationem suae originis secundum substantiam suam reducitur tamquam in causam primariam in motum coeli. Secundo autem loco et immediatius in actum [1] fantastici nostri, quo percipimus nos esse in quodam esse divisibili. Tertio autem in ipsum rationale nostrum, quo secundum diversos terminos dicti divisibilis esse determinamus duo instantia, et inter ea quandam quasi durationis extensionem. Secundum rationem autem suae quidditatis secundum definitionem dicentem quid est, est ab intellectu speculativo. Secundum proprietatem autem suae substantiae, qua dicitur numerus, est in quolibet motu sicut in subiecto. In quantum vero habet rationem mensurae [2], proprie est in primo motu, qui est primi coeli, accipiendo primum coelum secundum ordinem situs vel loci a supremo ad infimum.

VI

Considerandum ultimo circa propositam materiam hoc, quod sexto loco supra praemissum est. Et sufficiat tangere tres dubitationes, quae circa ea, quae dicta sunt, oriri videntur.

P r i m u m videlicet, quod motus, maxime localis, continuus est, ut dictum est supra, quod necessarium est ipsum mobile actu participare passionem seu genus in quo est motus, puta in motu secundum spatium loci necessarium est, mobile actu existere in aliqua parte spatii, super quod movetur. Quomodo igitur mobile, quod continue variatur, actu invenitur existere in aliqua parte spatii, cum dictum sit etiam supra, quod nihil quod variatur, existit actu.

S e c u n d a dubitatio est, quare simpliciter non invenitur hoc in tempore, ut videlicet secundum aliquam sui partem sit in actu, sicut hoc invenitur in motu, ut dictum est.

T e r t i o rationabiliter quaeri potest et dubitari, cum tempus non sit nisi in anima et ab anima, quomodo tempus erat, quando anima non fuit.Et si ponamus animam non esse quin sit tempus,vel si est,vel non est tempus,anima non existente, sicut et P h i l o s o p h u s quaerit in 4. Phys. [a].

---

1 actum] actu M 2 mensurae] mensura M

(a) Aristoteles, *Phys. auscul*. l. 4 c. 14 (Ed. Berol. 223, 21).

1.

Circa primum istorum considerandum propositum ex definitione motus, quam dat Philosophus [a], videlicet quod *motus est actus existentis in potentia in quantum huiusmodi.* Attendendum hanc definitionem quantum ad semum ipsius intellectum. Hoc autem ideo diximus, quia prima facie videtur in ipsa importari oppositio in adiecto ; sive reduplicatio, qua dicitur : in quantum huiusmodi, cadat super potentiam, ut sit sensus, quod motus est actus existentis in potentia in quantum est in potentia, sive reduplicatio feratur ad actum, ut sit sensus, quod motus est actus existentis in potentia in quantum est actus ; ut videlicet aliquid sit in actu, et in quantum est in actu, sit ens potentia, si reduplicatio dicta intelligatur ferri super actum ; vel secundum alium modum iam dictum, ut aliquid sit ens potentia, et in quantum est ens potentia, sit ens actu ; ubique enim viderentur implicari opposita circa idem.

Item : Non videtur dicta descriptio motui convenire convertibilis sed in plus se habere, et pluribus aliis rebus et etiam quibusdam transmutationibus videtur convenire. Forma enim embryonis est actus quidam, secundum quem embryo in quantum huiusmodi [1] est in potentia ad ultimam formam, quae est animalis complementum, secundum quod natura in generatione perfectorum a determinatis principiis per determinata media procedit ad determinatos fines. Et secundum hoc videtur forma embryonis esse actus existentis in potentia in quantum huiusmodi [2]. In transmutationibus etiam, quibus mobile secundum totum transmutatur de dispositione in dispositionem, puta in illuminatione aeris successiva, secundum quemcumque gradum res sic transmutata participet talem formam, nihilominus tamen stans sub tali actu est in potentia in ulteriorem formam, et sic talis forma videtur esse *actus existentis in potentia in quantum huiusmodi* [b]. Similiter videtur se habere in his quae enumerat Philosophus 7. Phys. [c], puta in transmutatione secundum scientiam, et universaliter in habitibus, in substantia, in relationibus, in quibus tamen non invenitur motus secundum Philosophum.

---

1 huiusmodi] huius M 2 huiusmodi] huius M

(a) ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 3 c. 1 (Ed. Berol. 201, 10).
(b) ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 3 c. 1 (Ed. Berol. 201, 10).
(c) ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 7 c. 3 (Ed. Berol. 246 b 10 - 247 b 13).

Ad propositi igitur et eorum quae dicta sunt declarationem dicendum, quod motus importat quandam mobilis variationem.

[78*ra*].Ad cuius intelligentiam considerandum,quod illud,quod est quid et habet quidditatem, habet se sic, id est, quod est quid et habet quidditatem secundum eam rationem, qua est ens et habet entitatem. Quamvis ens et entitas abstractioris intentionis sint quam quid et quidditas, sunt tamen unius ordinis quantum ad hoc, quod modus et proprietas entis descendit in ipsum quid in quantum huiusmodi. Qui ordo est essentialis et per se ; sunt enim per se convertibilia ens et quid secundum suppositum, quia quidquid est ens, est quid, et e converso ; et ideo modus et proprietas essentialis et quae est per se in uno, salvatur in aliis. Importat autem ens sive entitas perfecta quandam essentialitatem in se, quae in quantum est ens, omnem accidentalitatem excludit in sua essentia. Quae accidentalitas consistit in eo, vel quod aliquid accidat alteri, et in eo seu ex hoc sit ens, vel quod aliquid sit ens ex aliquibus accidentaliter sibi invicem unitis. Talia enim non sunt vere et simpliciter entia ; sed accidit, ut talia sint,et per consequens accidit,ut sint entia. Ens igitur in eo quod ens,quod vere et per se est ens,habet in sua essentia talem essentialitatem, qua essentialiter et per se est ens et unum. Et quoniam ens, quid, verum et unum et similia sunt transcendentia et circueunt omnia entia, et secundum supposita convertuntur, quamvis propriis rationibus differant. Est tamen in eis aliquis ordo. Ens enim secundum suam propriam rationem omnium est primum, deinde quid est, deinde alia, ut patet, ordine essentiali ad invicem disposita. In omni autem essentiali ordine rationem primi et ea, quae sunt primi per se, oportet salvari in secundis.

Igitur necessarium est eam essentialitatem, quae est entis in eo quod est vere et simpliciter ens, salvam esse in eo quod est quid, ut videlicet in eo,quod est vere et simpliciter quid,omnis accidentalitas sit exclusa. Sicut igitur ens,quod vere et simpliciter est ens,essentialiter et per se est ens et unum,ita ipsum quid, quod vere et simpliciter est quid,omnem accidentalitatem et diversitatem excludit, quantum ad id quod est quid.

Attenditur igitur in eo, quod vere et simplici er et essentialiter est quid, quaedam per se et essentialis identitas seu unitas inter quidditatem et ipsum quod quid est. Et hoc ostendit Philosophus versus principium 7. Metaph. [a], scilicet quod *quidditas substantiae est eadem*

(a) *ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία. Ἐπὶ μὲν δὴ τῶν λεγομένων κατὰ συμβεβη-*

cum substantia cuius est quidditas. Non autem, ut ipse ibi pertractat, *convenit hoc accidentibus*, quia ipsorum quidditates non sunt eaedem cum ipsis accidentibus, ut infra patebit, cum sermo fuerit de accidentibus.

Est autem haec quidditas substantiae, quam etiam significat definitio, forma substantialis, quae essentialiter et per se est unum et idem cum substantia, cuius est forma.

Attenditur etiam alia unitas per se et essentialis in eo quod quid est, videlicet quoad partes quidditatis in seipsis ad invicem, quae sunt partes formae et sunt ante totum, et propter hoc ingrediuntur definitionem substantiae, ut Philosophus ostendit in 7. Metaph.[1] [a], puta animal rationale quantum ad hominem; sunt enim essentialiter unum et idem animal et rationale, ut dicitur super 7. [b], quamvis ratione seu intentione differant, ut id, quod nomine animalis importatur, significetur tamqam minus determinate.

Isti autem duo modi unitatis seu identitatis, qui sunt essentialiter et per se, quidditatis inquam et eius quod quid est et partium quidditatis inter se, et definitionis et definiti et partium definitionis inter se, pertinent ad primum modum per se eorum, quos enumerat Philosophus in libro Posteriorum [c].

Tertius etiam modus unitatis attenditur in eo, quod vere et simpliciter quid est, videlicet ut non solum partes quidditatis sint unum sibi invicem essentialiter, quod pertinet ad secundum modum praemissum, nec solum ipsa quidditas sit essentialiter et per se unum cum eo quod est quid, quod pertinet ad primum modum, sed necessarium est id, quod est vere et simpliciter quid, esse unum per se et essentialiter in sua substantia,quantum ad omnes partes et principia substantiae intrinseca; et iste modus pertinet ad tertium modum per se eorum, quos enumerat

---

1 Metaph.] *om.* M

κὸς δόξειεν ἂν ἕτερον εἶναι. Aristoteles, *Metaph.* l. 6 (7) c. 6 (Ed. Berol. 1031, 17).

(a) *ὅσα δὲ ὡς τοῦ λόγου καὶ τῆς οὐσίας τῆς κατὰ τὸν λόγον, πρότερα, ἢ πάντα ἢ ἔνια.* Aristoteles, *Metaph.* l. 6 (7) c. 10 (Ed. Berol. 1035b 13).

(b) Averroes, *In Aristotelis Metaph.* l. 6 (7) c. 10 (Aristoteles, Opp. ed. Venet. 1483, *Metaph.* l. 7 n. 34); Thomas Aquinas, *Metaph.* l. 7 lect. 9 (Ed. Taurini 1926 n. 1467).

(c) Aristoteles, *Analyt. Poster.* l. 1 c. 4 (Ed. Berol. 73, 34).

Philosophus in libro Posteriorum [a]. Essentia enim et essentialitas, qua res est per se, excludit omnem accidentalitatem et accidentalem unionem seu unitatem eorum ad invicem, ex quibus [78*rb*] constat substantia rei.

Hunc modum unitatis ipsius, quod vere et simpliciter est quid, insinuat Philosophus in 7. Metaph. [1], ubi inquirens de definitionibus accidentium cap. 12 dicit [b] : *Et definitio rei est illud quod significat, quid est essentia rei* ; et subdit [c], quod in accidentibus non est illa unitas essentialis, quae requiritur in eo quod vere et simpliciter est quid, quia quamvis in accidentibus unum praedicetur de alio, non tamen unum eorum, scilicet quod praedicatur, est illud de quo praedicatur ; et exemplificat de homine albo [d], et subdit [e], quod inveniri talem unitatem essentialem in substantia eius, quod vere est quid, non est nisi substantiarum tantum.

Ex his igitur, quae dicta sunt, colligimus id quod complet et determinat et specificat superius positam generalem quidditatis rationem ad eam, quae vere et perfecte et simpliciter quidditas est ; et est quod, quemadmodum id quod vere et simpliciter et essentialiter est quid, intenditur per se et essentialis unitas quidditatis ad ipsum quod est quid.

Item, quod partes quidditatis per se et essentialiter sint unum.

Item tertio, quod ipsum quod est quid in sua substantia, per se et essentialiter sit unum.

Congregando igitur ea quae dicta sunt de ratione quidditatis secundum Philosophum, habemus, quod quidditas, quae vere et simpliciter quidditas est, est aliquod principium intrinsecum secundum actum, in quo sumitur ratio rei et secundum rationem essendi et secundum rationem notificandi ; ratio inquam rei importantis in sua substantia aliquam multitudinem cum unitate eorundem multorum ad invicem essentiali.

---

1 Metaph.] *om.* M

(a) Aristoteles, *Analyt. Poster.* l. 1 c. 4 (Ed. Berol. 73 b 8).

(b) *ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν.* Aristoteles, *Metaph.* l. 6 (7) c. 4 (Ed. Berol. 1030, 4).

(c) Aristoteles, *Metaph.* l. 6 (7) c. 6 (Ed. Berol. 1031, 19).

(d) ibid. (Ed. Berol. 1031, 20).

(e) ibid. (Ed. Berol. 1031 a 28).

Constat autem, quod hoc principium intrinsecum secundum actum cum iam dictis conditionibus non est nisi forma substantialis. Igitur quidditas, quae vere et simpliciter quidditas est, non est nisi in substantiis compositis, et est forma substantialis, non ea quam dicunt formam totius, quae complectitur totam rei substantiam quantum ad omnia principia sua essentialia, ut aiunt de humanitate, sed forma quae est altera pars compositi, ut anima in animatis, quae est quidditas animati, non totum animatum. Quidditas enim non importat totum quod importat ipsum quod est quid, et ideo quidditas non est omnibus modis idem quod ipsum quid; et etiam in huiusmodi ipsa quidditas non est ipsum quid, quia forma non est tota essentia rei. Et hoc est, quod dicit Philosophus [a], quod si animal esset ipsa anima, non differret in animali quid ab ipsa quidditate, quod est inconveniens apud ipsum in substantiis compositis.

Hoc principium intrinsecum secundum actum, quod est forma rei et quidditas substantiae compositae, ex cuius formali actualitate et essentiali unitate tota entitas et unitas essentialis substantiae compositae dependet, et secundum rationem essendi et secundum rationem notificandi, investigat Philosophus in 7. Metaph.[1] [b], ex proprietate essentiae definitionis et quaestionis, per quid est vel quare est, ostendens, quod *quidditas, quae vere et simpliciter est quidditas, in solis substantiis invenitur*, et quod *solum substantiae proprie et simpliciter habent definitionem*, quae secundum Philosophum [c] et Commentatorem [d] solam formam significat, quamvis definiat totum compositum. Sola enim substantia vere et simpliciter est ens et unum per

---

1 Metaph. *om.* M

(a) *εἰ μὲν γάρ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ ζῷον ἔμψυχον ἢ ἕκαστον ἢ ἑκάστου..., τὶ μὲν καὶ τινὸς φατέον ὕστερον, οἷον τῶν ἐν τῷ λόγῳ καί τινος ὀρθῆς.* Aristoteles, *Metaph.* l. 6 (7) c. 10 (Ed. Berol. 1036 a 16).

(b) *καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ.* Aristoteles, *Metaph.* l. 6 (7) c. 4 (Ed. Berol. 1030 a 29).

ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστιν. Aristoteles, *Metaph.* l. c. (1030 b 4).

(c) *δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός.* Aristoteles. *Metaph.* l. 6 (7) c. 5 (Ed. Berol. 1031 a 1); conf. Metaph. l. 6 (7) c. 10 (1034b e 20); l. 7 (8) c. 3 (1043 b 30).

(d) Averroes, *In Aristotelis Metaph.* l. 7 (8) c. 3 (Aristoteles, Opp. Ed. Venet. 1483, Metaph. l. 8 n. 7) et l. 6 (7) c. 10 (ibid. Metaph. l. 7 n. 35).

suam essentiam, et secundum hoc vere et simpliciter est quid, quod designatur per definitionem, quae est vere et simpliciter definitio, sumpta solum ex essentialibus et essentialiter intrinsecis rei. Sed hoc hactenus de quidditatibus substantiarum.

Attamen qualiter sit quidditas in accidentibus, sic videndum.

Circa quod sunt, qui dicunt, quod accidentia quidditatem propriam habent secundum se, secundum rationem suae essentiae absolute, id est non concernendo nec in sua quidditate nec in sua essentia substantiam secundum hoc, et ipsorum accidentium definitio secundum eos ex propriis sui generis seu suae essentiae intrinsecis principiis constat. Definio enim albedinem ex suo proprio genere, quod est color, aggregando tali generi aliquam propriam differentiam, qua species albedinis sub tali genere constituitur, sicut definio hominem ex animali et rationali. Secundum hoc ergo non est essentiale, sed accidit accidenti, inesse subiecto quod est substantia ; et accidit in definiendo accidens, ut substantia ingrediatur definitionem accidentis. Secundum hoc etiam impossibile est, [78*va*] virtute saltem supernaturali accidens separari a subiecto, et in se sic separatum permanere absque subiecto.

Sed ista positio, cum hoc quod intolerabilem falsitatem continet, destruit et annihilat totam doctrinam Philosophi, quam circa materiam istam tradit in 7. Metaph. [a].

Patet autem istius rudis positionis falsitas primo ex eo, quoniam nulla differentia esset inter esse accidens et esse substantiam, et universaliter inter substantias et accidentia in quantum huiusmodi nulla esset diversitas secundum propriam rationem suarum essentiarum. Stare enim per se et non esse in alio, quod dicunt proprium esse substantiae, et esse in alio, quod per se convenit accidenti, sunt quaedam proprietates et modi accidentales, istud substantiae, illud accidenti. Proprietates autem rerum et accidentalia non constituunt rerum essentias, et per consequens nec essentiales ipsarum differentiae. Et ideo ad habendam diversitatem substantiarum et accidentium in quantum substantiae et accidentia, attendendum est ad ea, quae pertinent ad essentias eorum. Pertinet autem ad generalem rationem substantiae, in quantum substantiae, per se et secundum se esse secundum rationem suae essentiae, quod non est aliud nisi habere essentiam per se et secundum se sic absolutam, ut non concernat, nec secundum rationem suae

(a) ARISTOTELES, *Metaph.* l. 6 (7) c. 1 (Ed. Berol. 1028 a 18) ; c. 4 et 5 (Ed. Berol. 1029 b 1 ; 1030 b 14).

quidditatis, nec secundum rationem suae essentiae, aliquam extraneam naturam. Alias enim non esset in substantia essentialis unitas, nec in ipsa quidditate substantiae, nec inter quidditatem et ipsum quid, quod est substantia, nec in essentia totali substantiae; et per consequens ipsa substantia non esset essentialiter et per se ens sicut nec unum, faciente hoc accidentalitate tali, quae attenditur in hoc, quod essentia substantiae concerneret rem alterius naturae, et ea in sua quidditate vel essentia reciperet.

E converso autem se habet in accidentibus in quantum accidentia, id est secundum generalem rationem accidentium in quantum accidentia, quae generaliter per essentiam et per se competit omni accidenti in quantum accidens. Accidentalitas enim, quae per se et essentialiter est accidens,in eo quod accidens excludit ab essentia accidentis eam essentialitatem, qua ens est per se et essentialiter ens et unum. Quod non convenit accidentibus, quia per suam essentiam non sunt per se et simpliciter entia. Secundum Philosophum enim in 7. Metaph. [a] *accidentia sunt entia in eo quod sunt entis*, scilicet quod est substantia. Esse autem ens in eo quod est entis, non est per se et simpliciter ens, et per consequens nec unum simpliciter et per se.

Manifestum est igitur, quod proprium est substantiae habere talem quidditatem et essentiam secundum se absolutam, id est non concernendo aliquid extraneum essentiae, et hoc in quantum substantia. Si ergo accidentia tales quidditates et essentias haberent, non esset differentia inter substantias et accidentia, et ipsa accidentia essent vere et simpliciter substantiae, sive secundum tales essentias essent in subiectis, sive essent a subiectis secreta. Esse enim in subiecto vel non inesse nihil facit ad differentiam essentiae, quam dicunt habere accidens.

Praeterea: Secundum Philosophum in principio 4. Metaph. [b] ens praedicatum de unoquoque decem generum praedicamentorum praedicatur per essentiam, et dicit essentiam uniuscuiusque eorum. Praedicatur autem de substantia in quantum est per se et simpliciter ens, de accidentibus autem per attributionem eorum ad substantiam, quia

---

(a) Aristoteles, *Metaph.* l. 6 (7) c. 1 (Ed. Berol. 1028, 18).

(b) *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μέν, ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας, ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας.* Aristoteles, *Metaph.* l. 3 (4) c. 2 (Ed. Berol. 1003 b 5).

sunt entia in eo quod sunt entis veri, quod est substantia. Igitur per essentiam convenit accidentibus dici entia per attributionem ad substantiam. Sunt autem per suam essentiam formae quaedam et dispositiones. Ergo per suam essentiam dicuntur entia per attributionem ad substantiam, in quantum non sunt nisi substantiae dispositiones. *Haec est igitur essentia accidentis cuiuscumque esse dispositionem substantiae*, sicut etiam dicit ibi[1] Commentator[a] expresse, et ratio concludit. Analogia igitur, quae attenditur inter accidentia et substantiam, quae convenit per attributionem accidentium ad substantiam, item in eo, quod ens ponitur secundum hoc per prius et posterius de substantia et accidente, necessario secundum iam dicta attenditur in accidente et substantia per suas essentias, non in his proprietatibus sive modis accidentalibus, quae sunt in[78*vb*]esse subiecto, quod convenit accidentibus, vel non inesse, quod substantiarum est.

Manifestum est igitur ex his, quod accidentia absolutam quidditatem et essentiam secundum se non habent, ita quod non concernant in sua quidditate et essentia substantiam, et hoc est, quod Philosophus determinat in 7. Metaph.[b], videlicet quod accidentia vere et proprie quidditatem non habent, et per consequens nec definitionem vere et simpliciter habent. Talis enim definitio constat ex intrinsecis rei principiis secundum se et absolute, non concernendo aliquam aliam naturam, quae ingrediatur definitionem eius, ut definitio hominis, quae est animal rationale. Definitiones autem accidentium, si tamen extenso nomine possunt dici definitiones, sunt ex additione alterius naturae, scilicet substantiae, ut definitio simi, quae est concavitas vasi. Determinat etiam Philosophus in eodem[c], quod quidditas substantiae est essentialiter indifferens et eadem substantiae cuius est quidditas; in accidentibus autem non.

Quod igitur dicunt de quidditate et essentia accidentium, ut prae-

---

1 ibi] vel M

(a) Quoddam dicitur ens, quia est passio substantiae. AVERROES, *In Aristotelis Metaph.* l. 3 (4) c. 2 (Aristoteles, Opp. ed. Venet. 1483, Metaph. l. 4 n. 2); vgl. AVERROES, *In Aristotelis Metaph.* l. 6 (7) c. 1 (loc. cit. l. 7 n. 2 et 3).

(b) ARISTOTELES, *Metaph.* l. 6 (7) c. 4 (Ed. Berol. 1030 b 6).

(c) *ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία.* ARISTOTELES, *Metaph.* l. 6 (7) c. 6 (Ed. Berol. 1031 a 17).

missum est, manifeste est contra Philosophum ; et secundum positionem eorum impossibile est verificari ea quae circa materiam istam determinat Philosophus in dictis locis.

Cuius positionis falsitas etiam patet ex eo. Si enim accidens absolutam quidditatem habet et essentiam, ut dicunt, ergo habet [1] quidditatem simpliciter ; et est ens quod [2] simpliciter, si est compositum ; vel est quidditas simpliciter, si est solum forma. Si autem est ens quod vere et simpliciter, est vere substantia, ut supra dictum est. Si autem accidens est forma et quidditas secundum perfectam rem quidditatis, quod necessarium est dicere secundum eorum positionem, ergo quod recipit talem formam et quidditatem in se, tale inquam est vere et simpliciter ens et quid secundum huiusmodi quidditatem. Ergo, transmutatione facta secundum huiusmodi formam, ens transmutatum mutatur substantialiter secundum esse et definitionem, quia transmutatur secundum veram sui quidditatem, dicta eorum positione retenta.

Praeterea : Ens simpliciter, quod est substantia existens in actu per suam essentiam et sic manens, non est in potentia, nisi ad aliquem sui modum vel dispositionem accidentalem. Talis autem dispositio, sicut et ipsum nomen importat, non est nisi substaniae diversa positio in suis partibus, et hoc vel quantitative, vel qualitative, vel secundum aliquem alium talem modum, secundum quem talem vel talem habitudinem ad invicem se habeant partes talis substantiae dispositae. *Dispositio* enim *est habentis partes*, secundum Philosophum 5. Metaph. [a]. Circumscriptis igitur talibus partibus, dispositio nihil est.

Confirmatur autem hoc in grosso exemplo. Videlicet si plures candelae situentur et disponantur ad invicem vel secundum circulum vel secundum rectum, circumscripta autem tali multitudine candelarum, quae sunt quasi quaedam partes huius multitudinis, huiusmodi dispositio dicta nihil est.

Potentia igitur substantiae seu habitudo eius ad suam accidentalem dispositionem, quae est ipsum accidens, non est [3] nisi entis simpliciter secundum actum suum substantialem [4] subsistentis ad actum vel

---

1 habet] habent M 2 quod] quid M 3 est] *om.* M 4 substantialem] substantiale M

(a) *Διάθεσις λέγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις.* Aristoteles. *Metaph.* l. 5 (5) c. 19 (Ed. Berol. 1022 b 1).

formam, qua substantia non est nisi ens secundum quid, id est secundum aliquam sui dispositionem. Nec est alius modus potentiae seu habitudinis substantiae ad accidens, nisi iste qui dictus est. Ergo per quandam correspondentiam mutui respectus actus et potentiae, actus seu forma accidentalis, quae est ipsum accidens, non habet se ad substantiam, nisi [1] sicut ipsius [2] substantiae dispositio. Nec est alia habitudo accidentis ad substantiam, nisi ista quae dicta est, sicut nec est alia habitudo substantiae ad accidens, nisi sicut ad suam dispositionem, ut dictum est.

Secundum talem autem habitudinem accidentis ad substantiam, in quantum est dispositio substantiae, accidens secundum attributionem eius ad substantiam dicitur ens ; ergo accidens non dicitur ens nisi in quantum est dispositio substantiae. Ens autem praedicat essentiam uniuscuiusque generis praedicamentorum. Ergo accidens per essentiam suam non est nisi dispositio substantiae, et non aliqua natura seu essentia absolutae quidditatis secundum se.

Praeterea : Omnis forma et actus absolutae essentiae et quidditatis in se non respicit subiectum, cuius est forma et actus, nisi in quantum tale subiectum est simpliciter ens in potentia. Actus enim, qui est simpliciter actus et est qui se ipso intranee, per suam propriam essentiam est actus [3]. [80*ra*] Et hoc manifestum est per se. Variatio autem est quidam transitus a dispositione in dispositionem. Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo, ut mobile transeat a dispositione iam habita ad dispositionem distantem. Dico autem dispositionem seu formam distantem, quam ipsum mobile nec per se totum nec secundum sui partem aliquam in se habet ; ut exempli gratia in motu locali, si aliquid esset desursum in regione ignis in loco sibi commensurato, et descenderet deorsum in regionem terrae in locum sibi ibidem commensuratum, magno spatio interiecto inter haec duo loca, constat secundum hoc, quod mobile dum movetur a suo primo loco in spatium medium,item dum in ipso spatio medio movetur antequam attingat infimum locum, nihil loci inferioris habet, ad quem tendit. Igitur quamvis tale mobile non moveatur, ut positum est, sive a suo loco qui sursum, sive in ipso spatio medio, sive in [4] ipsum inferiorem locum cum ipsum attingit, transitus tamen a superiori loco ad inferiorem in quantum huiusmodi, id est quantum ad

1 nisi] *add. in marg.* est M 2 ipsius] ipse M 3 actus] *quod in M sequitur folium* 79*r-v falso hic appositum et post folium M* 82*vb interponendum est.*
4 in] etiam M

haec duo loca, non dat motui substantiam vel rationem motus, cum secundum Philosophum in 6. Phys. [a] *hoc sit de ratione motus*, videlicet *quod sit partim in termino a quo, et partim in termino ad quem*; quod non invenitur in proposito quantum ad duo loca iam dicta. Et ideo etiam in ea variatione, quae attenditur secundum praedicta, quae enumerat Philosophus in 6. Phys. [b], non est motus, puta in substantia, in habitibus, in relationibus et similibus; quia id quod secundum ea variatur, non est partim in termino a quo et partim in termino ad quem, sed secundum se totum transit de termino a quo ad terminum ad quem.

Et sic, ut [1] praemissum est, variatur res, uno modo a dispositione in dispositionem distantem, quia nec se toto nec secundum aliquam sui partem eam dispositionem participat. Et secundum hoc etiam alia et alia ratione sumitur actus et potentia, et mobile seu transmutabile dicitur esse actu vel potentia in dictis transmutationibus, alia inquam ratione, qua sumatur actus et potentia in saepe dicta definitione motus, ut mox patebit.

Secundo modo contingit rem variari seu transmutari, non modo a forma seu dispositione in dispositionem distantem, sed magis proprie loquendo secundum formam seu dispositionem praesentem. Secundum hoc autem contingit mobile esse in actu propter praesentiam talis formae vel dispositionis, est autem in potentia propter variationem sui in illa, seu secundum aliam formam seu dispositionem, et coincidunt in ipso motu circa eandem formam actus et potentia, ut mobile sit secundum eandem formam actu et potentia. Aliter autem se habet in praemissis transmutationibus, quando videlicet mobile vel transmutabile variatur de dispositione in dispositionem distantem. In huiusmodi mobile seu transmutabile est in actu secundum unam formam, est autem in potentia ad aliam rem distantem. Non sic autem se habet in proposito in ea transmutatione, quae vere est motus. cuius exemplum promptius accepimus in motu locali, et maxime in circulari, secundum quod Philosophus ostendit in 6. Phys. [c], elidens rationem Zenonis, qui

---

1 ut] *om.* M

(a) Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 6 c. 4 (Ed. Berol. 234 b 15).
(b) Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 7 c. 3 (Ed. Berol. 246 b 10 - 247 b 13).
(c) Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 6 c. 9 (Ed. Berol. 240, 29)

nitebatur auferre motum a natura, fundans unam suarum rationum in eo, videlicet quod motus secundum locum est translatio mobilis de loco ad locum alium a priore ; unde incepit moveri. Sed quod dicitur moveri circulariter ut coelum, non mutat locum ; ergo non movetur. Hanc autem rationem Zenonis elidit ibi Philosophus secundum sextam distinctionem [a], qua dicit coelum semper manere in loco eodem secundum subiectum, transmutatur autem localiter secundum locum alium et alium secundum formam ; intendens secundum Commentatorem [b], quod ipsum spatium circulare, in quo vel secundum quod movetur coelum, est unum et idem re et subiecto ; in quantum autem in eodem spatio diversa signantur puncta, a quorum quolibet intelligitur incipere motus circularis et redire in idem, in tantum sunt huiusmodi sic signatae circulationes, ad quas et ex quibus movetur coelum, diversa loca secundum formam. Re igitur et subiecto omnes huiusmodi circulationes sunt idem. Mobile igitur secundum circulationem re et subiecto eodem semper est in actu. In quantum autem in ipsa et secundum ipsam variatur, est ens potentia. [80*rb*] Et ita caelum seu quodcumque mobile, quod circulariter movetur, secundum eandem formam, scilicet locum seu spatium circulare, est ens actu ; et in quantum in ipso vel secundum ipsum tale spatium variatur, est ens potentia ; et sic secundum eandem formam est ens actu et potentia.

Et sicut est de motu locali circulari, sic se habet de motu locali recto. Quamvis enim post primum instans temporis et post primum mutatum esse, in quo mobile incipit moveri, non sit accipere primum locum seu spatium, in quod primo transmutatum est mobile, secundum Philosophum in 6. Phys. [c], eo quod tam mobile quam spatium sit divisibile in infinitum, ratione tamen exempli ponatur mobile a b, et sit commensuratio et aequale spatio seu loco c d . Et hic sit locus primus, a quo incipit moveri in locum secundum, qui est f g , aequalem primo loco.

a mobile b
cf spatium dg

Constat igitur, si mobile a b moveatur a loco c d in locum f g, quod in toto motu dictum mobile, et in toto tempore mensurante talem

---

(a) Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 6 c. 9 (Ed. Berol. 240 b 1).

(b) Averroes, *In Aristotelis Phys. auscult.* l. 6 c. 9 (Aristoteles, Opp. ed. Venet. 1483, Phys. l. 6 n. 85).

(c) *φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν ᾧ πρώτῳ μεταβέβληκεν · ἄπειροι γὰρ αἱ διαιρέσεις.* Aristoteles, *Phys. auscult* l. 6 c. 5 (Ed. Berol. 236, 27).

motum, actu invenitur in spatio f d. Est commune utrique loco seu spatio iam dicto, et est idem re et subiecto, differens secundum formam, secundum modum proportionaliter similem ei, qui dictus est in motu circulari. Est enim dictum spatium f d finis loci c d et principium loci f g, re et subiecto et idem et commune utrique loco. Sic ergo mobile saepe dictum est in actu secundum spatium f d; in quantum autem super ipsum et secundum ipsum variatur quantum ad differentiam eiusdem spatii et secundum formam, ut dictum est, mobile est in potentia; et sic secundum formam re et subiecto eandem est mobile actu et potentia. Et sic motus est actus existentis in potentia in quantum huiusmodi, ut reduplicatio reduplicet eandem formam numero; eandem inquam re et subiecto, ut sit sensus, quod motus est actus et mobile est in actu secundum rem alicuius formae seu naturae existentis in aliquo genere praedicamenti; et in quantum est sic in actu, et stat sub tali actu, est in potentia ad eandem formam seu rem naturae, in quantum in tali natura est identitas re et substantia, differentia autem secundum formam, ut dictum est.

Sicut autem se habet in motu locali, quantum ad ea quae dicta sunt, ita se habet in aliis generibus motuum secundum proportionem similitudinis, in quantum mobile, existens partim in termino a quo et partim in termino ad quem, variatur secundum aliquam dispositionem seu formam alicuius generis, in quo est motus; quod pertractanti patere potest, nec oportet circa hoc immorari.

Ex dictis autem manifestum est, quod actus et potentia, prout cadunt in ratione motus, alterius modi seu proprietatis sunt quam in aliis rebus, quae dicuntur secundum actum et potentiam. In aliis enim rebus actus seu forma, secundum quam res est, et forma, ad quam est in potentia, non se compatiuntur nec simul stant in eodem; et differunt forma, secundum quod est in actu, et forma, ad quam est in potentia, realiter et per essentiam. In motu autem non sic se habet. Quamvis enim, ut patet maxime in motu circulari, mobile transmutetur de loco in locum alium secundum formam, et sic est mobile quantum ad sui variationem existens in uno loco in potentia ad alium secundum formam, omnia tamen huiusmodi loca sunt unum re et subiecto identitate essentiali.

Per ea, quae dicta sunt, patet responsio ad praeinductam dubitationem. Mobile enim actu participat formam seu dispositionem, secundum quam variatur, prius secundum ipsam variationem sive in potentia, non ad aliam et aliam rem seu dispositionem realiter differentem, sed ut dictum est, quam differentiam secundum formam. Patet etiam ex dictis, qualis est reduplicatio in definitione motus, cum dicitur, quod

motus est actus existentis in potentia in quantum huiusmodi, et quod non est ibi oppositio in adiecto.

Patet etiam responsio ad ea, quae inducebantur de embryone et aliis transmutationibus, et de his, quae enumerat Philosophus 7. Phys. [a]. Quoniam alterius rationis sunt potentia et actus [80*va*] in huiusmodi, quam sunt in quantum cadunt in definitione motus.

Omnium autem eorum, quae dicta sunt de modo et proprietate actus et potentiae in motu, radicalis et prima ratio est variatio mobilis in eandem vel secundum eandem re et numero formam seu dispositionem aliquam naturae alicuius generis praedicamenti, in quo proprie invenitur motus.

2.

Ad quaestionem supra praeinductam, videlicet qua dubitabatur, quare tempus non sit in actu ens secundum aliquam sui partem, sicut ostensum est, hoc inveniri in motu, videlicet quod mobile actu participat rem generis in quo est motus, dicendum, quod quantum ad hoc aliter se habet in tempore, aliter in motu. Nihil enim temporis praesens est nisi instans indivisibile. Unde quantum ad substantiam temporis, secundum quod est de genere continuorum, nec secundum totum nec secundum partem praesens est. Nulla autem res invenitur in actu esse nisi secundum sui praesentialitatem. Quod igitur res huius generis, in quo est motus, puta spatium loci sui, qualitatis etc. secundum sui actualem existentiam invenitur in natura, ipsum mobile quod in ipso seu secundum ipsum variatur, actu ipsum participat eo modo qui dictus est, per quod et motus ad idem genus praedicamenti reducitur. Tempus autem quantum ad sui substantiam nec secundum totum nec secundum aliquam sui partem invenitur in actuali praesentia existere ; et habet secundum se et absolute rationem proprii generis, nec ad genus motus reducitur ; ita quod tempus sit essentialiter ipse motus vel res generis illius in quo est motus ; nec primo et per se est numerus motus secundum aliquid stans vel fixum in motu ; sed in quantum invenitur variatio in motu, tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Variatio autem proprie loquendo non est nisi quaedam alteritas qua transit mobile de una dispositione ad aliam secundum aliquod mutatum esse indivisibile, cuius indivisibilis mensura est instans temporis etiam indivisibile. Et ideo sicut in ipsa variatione mobilis, in quantum variatio,

---

(a) ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 7 c. 3 (Ed. Berol. 246 b 10 - 247 b 13).

non invenitur aliquid praesens, nisi quoddam mutatum esse indivisibile, sic nec in tempore ; et ideo tempus secundum nullam partem est praesentialiter in actu existens, nec in aliqua re extra suum proprium genus sic figit, ut quantum ad talem rem, quamvis fixam et permanentem, simul et ipsum figatur in esse permanenti.

3.

Quantum ad tertiam superinductam quaestionem, videlicet si tempus fuerit, vel quomodo fuit non existente anima, supposito eo quod dictum est, scilicet quod tempus est ab anima et in anima, considerandum, quod Philosophus determinat hanc quaestionem in 4. Phys. [a] concludens suam determinationem in eo, videlicet quod tempus est numerus motus ; numerus autem non est nisi sit numerans, quod est anima ; existente igitur motu, anima vero non existente, talis numerus, qui est tempus, non est nisi in potentia, anima autem existente et actu numerante erit tempus in actu.

Si igitur ponatur animam non fuisse in exordio mundi vel motus coeli, possibile tamen fore esse, manifestum est, nec tunc tempus fuisse nisi [1] in potentia ; anima autem constituta in esse, tunc per actum numerandi secundum prius et posterius dictum motum vel quemcumque alium, talis potentia reducta est ad actum. Et ideo non solum anima existente in rerum natura numerante motum praesentem est praesens tempus in actu, sed etiam extensa tali numeratione in praeteritum est praeteritum tempus in actu ; praeteritum dico secundum respectum ad nunc praesens. Et quia praeteritum tempus per se concernit tempus praesens, ita, videlicet ut praedictum modo est, praeteritum fuit aliquando praesens, et praeteritum in actu, quod fuerit aliquando praesens in actu, ideo anima nunc existente et determinante praeteritum tempus circa motum, qui erat non existente anima, ut positum est, consequenter determinat,idem tempus, quod nunc est praeteritum, tunc fuisse praesens ; et sicut dictum est de praeterito tempore, sic intelligendum de futuro.

Ex dictis igitur correlative inferri potest secundum Philosophum et Commentatorem, quod si impossibile esset ani-

---

1 nisi] *om.* M

(a) Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 4 c. 14 (Ed. Berol. 223, 21-27).

mam esse in rerum natura, tempus non esset potentia nec actu in rerum natura. Motus enim non esset numerabilis secundum prius et posterius, quia impossibile est inveniri in natura potentiam passivam, cui non respondeat potentia activa in natura, alias esset frustra.

[80*vb*] Item secundo colligitur ex dictis, quod si ponatur per impossibile, quod animam esse sit possibile in rerum natura, numquam tamen inveniri in actuali existentia, ex hoc sequeretur tempus solum esse in potentia, et numquam in actu.

Tertio etiam ex dictis apparet, quod anima posita in actuali existentia in rerum natura, non solum si poneretur corva motui coeli, sed etiam in quocumque tempore ponatur in esse, cum ipsa sua numeratione extendat se ad omnem [1] motum et in omnem perpetuitatem motus, tempus secundum totum decursum mundi semper invenitur in actu. Secundum hoc enim invenitur tempus in esse, secundum quod anima ipsum determinat circa cuiusmodi determinationem. Indifferenter se habet ad praesens, praeteritum et futurum et ad omnem extensionem motus, quoad modum et proprietatem constitutivam temporis, de quo superius dictum est.

---

1 omnem] communem M

MAGISTER THEODORICUS.

DE MENSURIS DURATIONIS.

M = Maihingen, Fürstl. v. Öttingen - Wallersteinische Bibliothek, II Lat. 1. 4°. 6, f. 80*v*-83*r*.
E = Erfurt, Stadtbücherei C A 2° 72, f. 113-116.
L = Leipzig, Univ. Bibl. 512, f. 1-5.
V = Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 2183, f. 61*r*-64*v*.

[M 80*vb* E 113 V 61*ra*] Circa considerationem de mensuris durationis entium primo accipiendum est rationem mensurae durationis in generali.

Secundo sumendum rationem propriam uniuscuiusque mensurae durationis in speciali secundum diversa genera rerum mensurabilium.

Tertio agendum de diversis gradibus [1] mensurarum, sumendo rationem ab ipsis mensuris, in quantum secundum aliquem modum connotant seu concernunt praeteritum, praesens et futurum.

Quarto inducuntur instantiae contra praedicta.

Quinto ponitur inductarum instantiarum dissolutio secundum primum modum assignationis mensurarum praemissum.

Sexto dissolvuntur instantiae secundum modum secundum assignationis mensurarum [2].

Septimo ponitur differentia dictarum mensurarum, secundum quod diversimode se habent ad invicem ipsum nunc et mensura, cuius dicitur esse ipsum nunc [3].

Octavo ostenditur, quid realitatis importent dictae mensurae circa res mensuratas.

I

Circa primum videndum, quod dicitur Sap. 11 [21]: *Omnia in numero pondere et mensura disposuisti*. Importat autem mensura determinationem rei quantum ad aliquem essendi modum, secundum quod in ipso modo essendi [4] quantum ad modum significandi, importatur ali-

---

1 gradibus] generibus EV 2 Sexto-mensurarum] *om.* V 3 nunc] *add.* et mensura V 4 essendi] *om.* MV

qua ratio seu proprietas quantitatis, molis videlicet vel virtutis, ut in nomine virtutis intelligatur quantitas intensive secundum qualitatem, molis autem quantitas extensive, sive in continuis sive in discretis. Unde secundum iam dicta[1] Augustinus haec tria, scilicet modum, speciem et ordinem, de quibus tractat in libro De natura boni [a], reducit in 4 [2]. Super Genesim [b] ad praedicta tria,ut speciem reducat ad numerum, ordinem ad pondus, modum ad mensuram, sive in Deo, ubi haec tria super excessum sunt, sive in creaturis, ubi limitata sunt et limitantia creaturam secundum proprium modum creaturae.

Est autem circa propositum considerandum, quod dupliciter contingit aliquam rem mensurari. Uno modo per aliquid intrinsecum rei mensurabilis, puta decem [3] ulnae mensurantur per unam, et dies per horam, et universaliter omnis numerus unitate, sive huiusmodi mensurans sit talis generis simplicis secundum rem, sive secundum positionem. Alio modo res mensuratur per aliquid a sua substantia extrinsecum. Sic motus mensuratur tempore, et locatum loco. Huius generis mensura est mensura durationis entium, de qua hic agitur [4].

II

Circa secundum principale in principio praemissum primo advertendum, quod communiter agentes de mensuris rerum coarctant modum mensurae ad mensuram durationis. Et secundum hoc diversitatem et diversam rationem mensurarum accipiunt in ordine seu respectu ad terminos durationis, videlicet ut illa mensura sit aeternitas, qua intelligitur mensurari illud, quod caret termino [V61*rb*] initiali et finali seu principio et fine secundum durationem, ut Deus. Illud autem, quod caret fine, habens nihilominus suae entitatis seu durationis initium, dicunt mensurari aevo, [M81*ra*] ut sunt entia creata incorruptibilia. *Tempore autem mensurantur quae proprie sunt in tempore* secundum Philoso-

---

1 Unde-dicta] *om.* V 2 4.] 9. E 3 decem] quattuor V 4 Huius-agitur] Huiusmodi generis mensura est temporis, de quo quaeritur in proposita quaestione E.

(a) Augustinus, *De natura boni contra Manichaeos* c. 3 (PL 42, 553).
(b) Augustinus, *De Genesi ad litteram* l. 4 c. 3 n. 7 (PL 35, 299).

phum [a], quia continentur [1] et exceduntur a tempore et quantum ad initium et finem suae durationis.

Sunt etiam,qui accipiunt mensuram durationis temporum vel [2] entium per quandam comparationem et in respectu, et hoc vel in comparatione ad totum universum, vel in comparatione ad Deum, vel in respectu aliquarum rerum repertarum in universo. Secundum hunc modum primo dicunt,aeternitatem esse mensuram Dei quoad suam durationem, et hoc propter antecessionem suam ad existentiam universi. Item secundo aiunt, mensuram totius universi esse sempiternitatem in comparatione ad aeternitatem ; eo quod quantum ad initium suae existentiae primo gradu succedit aeternitati carens fine. Tertio vero dicunt, quasdam res quantum ad mensuram suae durationis esse perpetuas, illas scilicet quae quocumque tempore habeant esse, durant tamen in tota perpetuitate universi sine termino. Quarto determinant mensuram durationis entium quantum ad coexistentiam vel praecessionem vel etiam successionem ipsorum entium ad invicem, ut videlicet in eo, quod aliquae res sunt simul et coexistunt in actu, dicantur esse praesentes et sibi invicem praesentes, secundum praecessionem autem et successionem earum dicantur ad invicem praeteritae vel futurae, et sibi invicem praeteritae, vel futurae [3].Sic ergo determinant secundum hunc comparativum modum quattuor modos seu maneries mensurarum durationis, videlicet aeternitatem, sempiternitatem, perpetuitatem, et quartum, quem propter simultatem coexistentiae vel antecessionem et successionem vocemus [4] temporalitatem, quasi distinctam secundum praesens, praeteritum et futurum.

Sed quoniam uterque istorum modorum assignationis mensurarum entium, et primus, videlicet qui solum [5] attendit terminos durationis, scilicet initialem et finalem, et hic secundus [6], qui accipitur secundum quendam respectum et comparationem, uterque inquam istorum mod rum est extra proprietatem substantiae rerum, et quasi extrinsecus acceptus, ideo uterque est insufficiens et minus proprius.

---

1 exceduntur] excluduntur E 2 temporum vel] *om.* MV 3 et - futurae] *om.* EV 4 vocemus] vocamus V 5 solum] solus V 6 secundus] tertius E

(a) *τὸ μὲν γὰρ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαί ἐστι χρόνῳ.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 12 (Ed. Berol. 221 b 21).

Magis autem proprie attenditur mensura rerum mensurabilium non solum considerando durationem earum in respectu ad terminos initialem et finalem, vel per [1] comparationem ad res alias, sed simul attendendo proprietatem et modum substantiae suae. Unde Boethius in 5 [2]. De consolatione [a] [V61va] dicit, quod *si etiam mundus ab aeterno fuisset sine initio, et sicut modo currit et sine fine duraret, adhuc non esset coaeternus* [3] *Deo.* Igitur simul cum terminis durationis attendendum est rerum mensurabilium proprios et absolutos modos [4] et perfectiones substantiales.

Secundum hoc igitur ad determinandum rebus proprias mensuras durationis non solum accipienda est rei cuiuslibet existentia inter duos terminos durationis quasi extensive [5], nec solum existentia secundum respectum, sed perfectionem attendenda cum his et modum essentiae seu existentiae, quasi intensive ; sicut in motu attendimus non solum duos terminos [6] inter quos extenditur motus, sed etiam attendimus in substantia motus variationem quandam et successionem secundum aliquam speciem seu rem naturae, in qua est motus. Quae variatio et successio est quasi quaedam qualitativa proprietas motus. Attendendo igitur haec duo in motu, scilicet extensionem inter duos terminos et variationem successivam in substantia motus, determinamus motui eam mensuram, quam communiter vocamus tempus.

Ad habendum igitur proprias rerum mensuras durationis quattuor oportet attendere circa res. Unum [7] videlicet, modum et proprietatem suae substantialis perfectionis. Secundum, variationem substantiae suae, et hoc vel ponendo in ea substantia realem et veram variationem, vel removendo et abnegando ipsam ab ea. Tertium, terminos, [E 114ra] initialem videlicet et finalem, et hoc [8] similiter ponendo vel removendo ab

---

1 per] *om.* EM 2 5.] 4. M 3 coaeternus] aeternus M 4 et absolutos] *om.* E 5 extensive] ex consuetudine E 6 quasi extensive-terminos] *om.* V 7 Ad - unum] *om.* E 8 hoc] hos EMV

(a) Quod igitur temporis patitur conditionem, licet illud, sicut de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit umquam esse, nec desinat, vitaque eius cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est, ut aeternum esse iure credatur... Unde non recte quidam, qui cum audiunt visum Platoni, mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Boethius, *De Consolatione* l. 5 prosa 6 (PL 63, 859).

huiusmodi substantia [M81*rb*] vel re, quam convenit mensurari. Quartum, praesentialitatem et modum praesentialitatis existentiae suae.

Si igitur haec quattuor, quae dicta sunt, circa substantiam divinam seu essentiam consideramus, ponemus ei mensuram aeternitatem, vel potius, ut ita loquamur, superaeternitatem. Quantum enim ad suae substantiae immensitatem manifestum est, quod in se colligit omnium generum entium perfectiones, et sic incomprehensibiliter intra se ipsum sua immensitate infinite [1] intenditur.

Ex hoc sequitur secundum, videlicet quod ab omni variatione remota est eius substantia. Iac. 1 [17]: *Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.*

Sed et tertium sequitur ex his, scilicet quod non claudatur inter terminos initialem vel finalem alicuius durationis.

Ad quae consequitur quartum, videlicet quod praesentialitas existentiae ipsius omnem cuiuscumque [2] entis durationem circumcludit, et solum praesentialiter existit, non concernendo nec praeteritum nec futurum. Unde ipse omnibus entibus praesens est, et omnia sibi praesentia, non solum secundum cognitionem, sed etiam [3] secundum realem coexistentiam. Unde talia, quae dicuntur de Deo secundum rationem praeteriti vel futuri, improprie dicuntur de Deo, ut praescientia et similia, secundum quod dicit Gregorius in fine 20 [4]. libri Moralium [a]. Huius autem ratio est, quia omnia sunt in ipso, non solum secundum rationem vel [5] cognitionem, sed secundum realem existentiam [6], in quantum omnia secundum quod sunt in ipso, sunt ipse Deus, et ipse secundum hoc est quodammodo omnia, per modum causae essentialis, quae est omnia sua causata modo eminentiori, quam sint ipsa causata in se ipsis.

---

1 infinite] infinita V 2 omnem cuiuscumque] uniuscuiusque M; omnium cuiusque E 3 etiam] *om.* MV 4 20] 10 V 5 rationem vel] *om.* MV 6 existentiam] coexistentiam V

(a) Quomodo est praescius, dum nulla nisi quae futura sunt praesciantur? Et scimus, quia Deo futurum nihil est, ante cuius oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt, quippe quia omne quod nobis fuit et erit, in eius conspectu praesto est, et omne quod praesens est, scire potest potius quam praescire... Et quia ea quae nobis futura sunt videt, quae tamen ipsi semper praesto sunt, praescius dicitur, quamvis nequaquam futurum praevideat, quod praesens videt. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia* l. 20 c. 32 (23) n. 63 (PL 76, 175).

[V61*vb*] Secundo gradu rerum mensurabilium determinabant philosophi mensuram intelligentiae seu intelligentiarum, quas ponebant; et hanc mensuram dicebant aeternitatem [1]. Unde secunda propositione libri De causis [a] dicitur, quod *omne esse superius aut est superius aeternitate et causa ei, aut est cum aeternitate et extenditur cum ea.* Primum dicebant primam causam; secundum intelligentiam, quam dicebant mensurari aeternitate [2], ut patet. Huius autem rei ratio est secundum philosophos, qui ponebant tales substantias, quas intelligentias vocabant [3], quoniam huiusmodi substantiae, scilicet intelligentia, omnium generum entium in se continet perfectiones, sed longe, immo in infinitum inferiori gradu, quam prima causa. Ideo et ipsa talis substantia invariabilis est. Et secundum rationem propriae substantiae [4], quia ipsa est intellectus in actu per essentiam et [5] caret terminis, initiali et finali scilicet, quantum ad durationem.

Ex quibus quarto sequitur, quod ipsa tota simul in essendo praesentialitatem habet, et ipsa rebus omnibus simul, et omnes res sibi praesentes sunt in actu suo modo, sicut etiam suo modo de prima causa dictum est.

Tertio ordine gradu inferiori praedictis assignatur mensura substantiis spiritualibus, scilicet angelis, quam dicimus aevum secundum eam suae substantiae proprietatem, quia videlicet quaelibet talis substantia spiritualis, eiusmodi cuius [6] est angelus seu anima rationalis, non est nisi ens simpliciter, id est solum habens esse specificum, sed in unaquaque earum est natura speciei determinata in [7] individuum, ita ut non solum sit ens simpliciter, sed hoc ens, id est individuum. Et hoc est quod [8] dicit Damascenus [b], quod angelus dicit speciem, Michael, Gabriel individuum.

---

1 aeternitatem] aeviternitatem V 2 aeternitate] aeviternitate V 3 substantias - vocabant] intelligentias E 4 substantiae] *om.* M 5 et] *om.* EM 6 eiusmodi cuius] cuiusmodi eius M; cuius E; *om.* V 7 in] *om.* M 8 est quod] *om.* M

(a) O. Bardenhewer, *Das pseudoaristotelische Buch über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, 1882, § 2. Eandem propositionem affert Theodoricus in tractatu De esse et essentia (E. Krebs, *Le traité De esse et essentia de Thierry de Fribourg*, Revue Néoscolastique, 1911 p. 527.)

(b) Locus iste neque apud Damascenum, neque apud Dionysium Areopagitam inveniri potuit.

Secundum hoc igitur angelus per suam essentiam non continet in se universitatem entium, sicut Deus et intelligentiae [1] secundum philosophos; et secundum hoc angelus [2] secundum suae substantiae perfectionem quasi incomparabiliter distat et cadit a perfectione essentiali, non solum Dei, sed etiam intelligentiae.

Ex his sequitur secundo, quod in huiusmodi individuali substantia spirituali, scilicet in angelo, invenitur variabilitas secundum aliquas dispositiones accidentales, quamvis simplices, secundum quas tamen non subicitur motui proprie loquendo de motu, et per consequens nec situi; hoc enim per se convenit substantiae quae est individuum, ut disponatur et varietur, seu variabilis sit, secundum aliquas dispositiones [M81*va*] accidentales. Haec enim est intentio naturae in constituendo individuum secundum propriam rationem individui, ut alibi [3] tractari habet.

Ex his tertio sequitur, quod et doctrina veritatis sanctorum declarat, quod videlicet huiusmodi substantia, scilicet angelus, non extenditur in ante infinitum duratione, sed quod cum universitate entium habuit initium, quamvis [4] careat fine durationis. Concluditur [5] enim intra ordinem huius universi, quod transmutationibus et passionibus subiacet [E114*rb*] in ordine ad ultimum finem, qui est adeptio aeternae beatitudinis quoad creaturas rationales.

Ex praemissis habetur quarto, [V62*ra*] quod subtiliter intuenti apparet, videlicet quod non habet durationem ut simpliciter, id est complectentem et concludentem omnem durationem, id est quod omnia entia sunt sibi secundum coexistentiam praesentia, sicut in aeternitate dictum est, sed solum habet durationem ut hanc, id est secundum quandam suae existentiae praesentialitatem, connotans respectum in praeteritum et in futurum, quo videlicet aliqua entium secundum decursum rerum aliquando sunt sibi praesentialiter coexistentia, aliquando praeterita, aliquando futura; et eius cognitio non solum praesentium est ut praesentium, sed etiam extenditur in ea quae praeterierunt et ea quae [6] futura sunt, non solum in quantum praeterita et futura [7] simpliciter secundum decursum rerum, sed etiam quae suae praesentiali [8] existentiae praeterita sunt vel futura.

Huius autem praesentialis existentiae, quam vocare possumus existen-

1 intelligentiae] intelligentia V 2 per - angelus] *om.* E 3 alibi] aliquando E 4 quamvis] quod M 5 concluditur] concluduntur M 6 praeterierunt - quae] *om.* M 7 non solum - futura] *om.* E 8 praesentiali] essentiali E

tiam ut nunc, propter connotationem respectuum in praeteritum et in futurum, eo modo qui dictus est, huius inquam causa est, quia sicut in tali substantia spirituali ratio seu proprietas essentiae [1], quae est essentia ut simpliciter, determinatur in hanc essentiam, ut sit ens hoc, id est individuum, sic et universalitas durationis, quae est ut simpliciter durationis, determinatur in durationem hanc, quam oportet accipere praesentialitatem vel existentiam ut nunc.

Attendendo igitur quattuor praedicta in substantia spirituali, quae est angelus, determinatur sibi mensura, quam dicimus aevum.

Quarto gradu, attendendo circa substantiam corporis coelestis quattuor praedicta, rationabiliter assignabimus ipsi mensuram quodammodo inferioris ordinis a praedictis.

Quantum enim ad suam substantiam sua corporeitate cadit a perfectione substantiae spiritualis.

Est etiam secundo variabile, non quocumque modo, sed in quantum cadit sub motu et movetur secundum locum ; ad quod requiritur dispositio secundum situm.

Habet autem tertio secundum Scripturam veritatis initium suae existentiae, quamvis careat fine durationis, habens necessitatem in essendo, absque corruptione ex propriis suae substantiae principiis longe inferioris gradus a causis incorruptionis repertis in substantiis spiritualibus.

Quarto etiam eius duratio ex praeterito in praesens et a praesenti in futurum extenditur, non [2] per transmutationem substantialem substantiae ipsius corporis coelestis, sed secundum quod eius praesentialis existentia connotat respectum in praeterita et futura. Cuius etiam praesentialis existentia [3] magis determinata est et re et ratione quoad existentiam ut nunc, quam in substantiis spiritualibus, eo quod ipsum mobile, scilicet corpus coeleste, in suo motu transit per diversa mutata esse ; et *ipsum nunc, quod est mensura mobilis* secundum Philosophum 4. Phys.[a] currit per diversa nunc, quae sunt termini temporis in quantum continuum.

---

1 essentiae] existentiae M 2 non] ut M 3 connotat - existentia] *om.* EV

(a) *χρόνος μὲν γὰρ ὁ τῆς φορᾶς ἀριθμός, τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον, οἷον μονὰς ἀριθμοῦ.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 220 a 3).

Translatio vetus : Numerus enim translatonis est tempus, et instans est nu-

Huius igitur substantiae corporis coelestis mensuram determinamus rationabiliter differentem a praedictis, quam vocare possumus aeviternitatem,quasi cadentem a simplicitate aevi, [V62*rb*] quae [1] est mensura spiritualium.

Quinto gradu secundum ordinem mensurarum entium secundum suam substantiam determinamus etiam mensuras substantiis generabilibus et corruptibilibus, quae proprie sunt in tempore secundum Philosophum [a], quia ex utraque parte habent suae durationis terminum, scilicet et initialem et finalem ; et hoc est proprie esse in tempore, id est [M81*vb*] excedi a tempore et concludi in tempore, sicut esse in loco est in [2] loco concludi secundum Philosophum [b].

Attendendo igitur quattuor saepe dictas conditiones circa huiusmodi substantias manifestum est, quod quam plurimum distant a perfectione supradictarum substantiarum.

Quod primo per se patet quoad substantialem seu essentialem suae substantiae perfectionem. Nec oportet circa hoc immorari.

Secundo quoad variationem earum. Non enim solum in accidentalibus dispositionibus variantur, modo simplicibus dispositionibus vel [3] transmutationibus, modo eis passionibus quibus subiciuntur motui, verum etiam substantialiter et in sua substantia subsunt generationi et corruptioni.

Ex quo tertio suae durationis initium et finem sortiuntur.

Ex his quarto sua praesentialitas seu praesentialis existentia deficit a praedictis. Non enim substantia huiusmodi semper praesens est, nec semper connotat in se respectum ad praeterita et futura. Ante enim quam huiusmodi substantia habeat esse, nihil sibi praesens est vel [4]

---

1 quae] quod V 2 in] *om.* V 3 dispositionibus vel] *om.* MV 4 vel] nec V

---

merus translati, ut unitas est de numero ; Translatio nova : Tempus quidem enim est loci mutationis numerus, ipsum autem nunc est sicut quod fertur, ut unitas est numeri. ARISTOTELES, *Opp.* ed. Venet. 1483. *Phys.* l. 4 n. 105).

(a) *ὅσα μὲν οὖν φθαρτὰ καὶ γενητά, καὶ ὅλως ὁτὲ μὲν ὄντα ὁτὲ δὲ μή, ἀνάγκη ἐν χρόνῳ εἶναι· ἔστι γὰρ χρόνος τις πλείων, ὃς ὑπερέξει τοῦ τε εἶναι αὐτῶν καὶ τοῦ μετροῦντος τὴν οὐσίαν.* ARISTOTELES. *Phys. auscult.* l. 4 c. 12 (Ed. Berol. 221 b 28).

(b) *ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου, ὥσπερ καὶ τἆλλα ὅσα ἔν τινί ἐστιν, οἷον τὰ ἐν τόπῳ ὑπὸ τοῦ τόπου.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 12 (Ed. Berol. 221 a 28).

praeteritum vel [1] futurum ; similiter quando esse desiit [2]. Unde proprie durationis [E114va] huiusmodi substantiae, scilicet durationis [3] generabilis et corruptibilis, mensuram determinat Philosophus in 2. De gen. [a], vocans eam *periodum* proprium uniuscuiusque talis substantiae.

Est igitur uniuscuiusque dictarum quinque generum substantiarum determinata propria mensura secundum proprietatem et modum substantiae cuiuslibet generis ipsarum, attendendo circa ipsas saepe dictas quattuor condiciones.

Ulterius autem praeter praedicta rerum mensurabilium et mensurarum genera est mensura rerum, quarum essentia in transmutatione et successione consistit [4], habentium nihilominus continuationem ad invicem in suis partibus sibi invicem succedentibus, sicut est motus cum suis speciebus. Manifestum est enim, quod attendendo quattuor saepe dictas conditiones circa motum, quod necessarium est ei [5] attribuere aliud genus mensurae a praedictis.

In substantia enim sua deficit a perfectione cuiuscumque generis entium, sed quaedam participatio est naturae eius generis in quo est motus. Unde fere [6] per solam reductionem est in genere eius naturae,in qua est motus, puta secundum locum, secundum qualitatem, secundum quantitatem, secundum Philosophum 4. [7] Phys. [b].

Qualiter etiam in ipso attendatur variatio, patet, cum ipse sit ipsa [8] variatio vel transmutatio, secundum quam non ipse motus sed aliud secundum ipsum variatur.

Qualiter etiam quaelibet partium eius inter terminos eius initialem et finalem concluditur, quoad tertiam condicionem praemissam, non oportet circa hoc immorari.

Patet etiam quarto, quod praesentialis existentia non est nisi secundum modum, quo vere est ens successivum, [V62*va*] cuius partes non simul [9] coexistunt sed transeundo sibi invicem succedunt.

---

1 vel] nec V 2 desiit] desinit V 3 durationis] *om.* MV ; *add.* vel E 4 consistit] existit E 5 ei] *om.* MV 6 fere] etiam E 7 4] in 3. E ; in 5. V 8 ipsa] sua V 9 simul] solum M

(a) *καὶ πᾶς βίος καὶ χρόνος μετρεῖται περιόδῳ.* ARISTOTELES, *De gen. et corr.* l. 2 c. 10 (Ed. Berol. 336 b 12).

(b) *ἐπεὶ δὲ οὔτε οὐσίας οὔτε τοῦ πρός τι οὔτε τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, λείπεται κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποῦ κίνησιν εἶναι μόνον.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 5 c. 2 (Ed. Berol. 226, 23).

Huiusmodi igitur rei, scilicet motus, mensuram dicimus tempus, quod etiam definitio indicat, quoniam est : *numerus motus secundum prius et posterius* [a].

Quoniam autem in spiritualibus substantiis, de quarum mensura supra dictum est [1], invenimus nonnullam transmutationem seu variationem, non quidem in essentiis suis, quoniam incorporales [2] sunt, sed secundum aliquas transmutationes accidentalium dispositionum secundum Scripturam veritatis, puta secundum gratiam vel culpam, cognitio nem et affectionem, et operationes ministeriorum suorum, quoniam *omnes administratores* [3] *spiritus sunt* Hebr. 1 [14], ideo conveniens est, secundum proprietatem huiusmodi transmutationum eis attribuere alterius generis mensuram, immo ipsi tali transmutationi propriam mensuram.

Manifestum [4] est enim primo, quod huiusmodi transmutationes spiritualium substantiarum et ipsae dispositiones seu formae, secundum quas fiunt tales transmutationes, aequivocationem habent cum rebus omnium generum praedicamentalium, secundum quod inveniuntur in corporalibus, nisi forte secundum logicam considerationem reducantur ad eandem generum coordinationem cum corporalibus, ut prima facie apparet per divisionem substantiae in corpoream et in incorpoream. Similiter, si dicamus potentiam seu impotentiam ipsarum, habitus, passiones et similia [M82*ra*] ordinari in genere qualitatis ; numerum quoque [5] repertum in eis pertinere ad genus quantitatis,quae dividitur in continuam et discretam.

Manifesta est etiam differentia talium spiritualium transmutationum, ne dicam a perfectione cuiuscumque substantiae, verum etiam a ratione et proprietate motus. Quamis enim, utrobique attendatur transmutatio seu variatio, partes tamen huius spiritualis transmutationis seu formae et dispositiones, secundum quas fit variatio, quamvis sibi invicem succedere possint et succedant, essentia [6] tamen uniuscuiusque earum non extenditur in aliquem fluxum continuum, sed unaquaeque earum habet suam simplicem essentiam, totam essentiam [7] simul. Unde sicut

---

1 de - est] differentiarum, ut supra dictum est, mensura E   2 incorporales] incorruptibiles V   3 administratores] administratorii EV   4 Manifestum] Quantum M   5 quoque] vero V   6 essentia] esse E   7 essentiam] *om.* EV

(a) ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 219 b 1).

ipsa talis substantia spiritualis simplex [1] est,in [2] eo quod omnis natura continui ab ea remota est,sic et quaelibet formarum [3], secundum quam attenditur talis substantiae transmutatio, simplex est et tota simul, et remota ab omni fluxu successivo in sua essentia. Sicut enim in corporalibus quantitas, divisibilitas, continuitas mobilis est causa harum proprietatum in motu et in re eius generis, in qua est motus, secundum Philosophum 4 [4]. Phys. [a], sic simplicitas substantiae spiritualis est causa simplicitatis, indivisibilitatis et incontinuitatis dictarum dispositionum, seu forma [5], secundum quam spiritualis substantia transmutatur.

Sed haec hactenus de differentia transmutationis substantiae spiritualis ad eam quae invenitur in generibus rerum praedicamentalium.

De differentia autem eius ad ea, quae vere sunt extra, immo supra, genera [E114*vb*] praedicamentalia [V62*vb*] ut prima causa et intelligentiae, si essent intelligentiae, secundum quod posuerunt philosophi, superfluum est tractare.

Patet igitur, cuiusmodi est spiritualis saepe dicta transmutatio secundum suam substantiam.

Manifestum est etiam secundum, videlicet qualis sit secundum variationem, et quomodo differt a transmutatione [6], quae attenditur in motu proprie dicto.

Sed et tertium liquet, quomodo terminos habet vel habere potest, terminos inquam suae durationis inter initium et finem, et ipsa inquam transmutatio in se, videlicet quantum ad suam durationem, et quaelibet formarum [7] quoad suam propriam durationem in simplici sua essentia absque successivo fluxu.

Quartum etiam ex dictis satis colligitur, videlicet talis transmutationis praesentialis existentia. Non solum enim huiusmodi existentia attenditur in eo indivisibili mutato esse, quo fit [8] transitus ab una dispositione

---

1 simplex] simpliciter EM   2 in] *om.* V   3 formarum] forma V
4 4] 6 EV   5 forma] formarum EM   6 transmutatione] variatione V
7 formarum] forma V   8 fit] sit M

(a) *ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἔκ τινος εἴς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχές, ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις· διὰ γὰρ τὸ τὸ μέγεθος εἶναι συνεχὲς καὶ ἡ κίνησίς ἐστι συνεχής, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος· ὅση γὰρ ἡ κίνησις, τοσοῦτος καὶ ὁ χρόνος ἀεὶ δοκεῖ γεγονέναι.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 219, 10).

ad aliam, sed potius saepe dicta transmutatio realem existentiam habet in [1] existentia praesentiali cuiuslibet formarum seu dispositionum, secundum quas fit talis transmutatio.

Omnibus igitur quattuor saepe dictis condicionibus, ad rationem [2] mensurae concurrentibus,pensatis, necessarium est huius spiritualis substantiae transmutationi assignare mensuram alterius generis a praedictis. Et cum proprium nomen huiusmodi non habeamus, circumscriptive [3] loquendo vocemus ipsum : tempus constans ex indivisibilibus ; ut dicatur tempus, quia est numerus alicuius transmutationis secundum prius et posterius, ad similitudinem temporis quod est numerus motus ; constans autem ex indivisibilibus, quoniam quaelibet dispositionum seu formarum, secundum quas fit transmutatio, simplex est et indivisibilis in sua essentia, et tota simul secundum actum praesentialis existentiae. Quae tamen praesentialis existentia secundum durationem quasi extenditur inter duos terminos vel veros vel imaginatos, secundum quam extensionem durationis una dispositio vel forma amplius vel minus dicitur permanere quam alia, et una anima amplius vel minus esse vel fuisse in gloria vel purgatorio quam alia, ut mox patebit.

III

Quamvis autem ea, quae hic praemissa sunt, rationabiliter dicta intelligamus [4], ut intuenti patere potest, nihilo minus tamen ad maiorem propositi evidentiam considerandum, quod duratio rei cuiuscumque dupliciter potest intelligi. Uno modo potest accipi duratio secundum id, quod est secundum rem in ipso durabili ; alio modo intelligitur, secundum quod habet rationem mensurae.

Primo modo duratio non est nisi essentia rei secundum permanentiam eius in esse, quae omnia, [M82*rb*] scilicet essentia, permanentia et esse, sunt idem essentialiter. Res enim quaecumque et est et permanet per suam essentiam.

Secundo modo duratio est aliquid ratione determinatum circa rem opere intellectus, quo res sit [5] in notitia nostra [6], secundum rationem subsistentiae et permanentiae eius in esse, ut si dicamus tempus esse durationem motus, quod tempus determinamus circa motum.

---

1 in] *om.* M 2 rationem] condicionem E 3 circumscriptive] descriptive V, descriptive eum circumloquendo E 4 dicta intelligamus] intelligantur MV 5 sit] fit V 6 nostra] *om.* V

Quantum autem ad utrumque [1] istorum modorum intelligendi durationem, invenimus differentiam ipsorum [2] [V63*ra*] in diversis generibus rerum. Dico autem diversa [3] genera diversos modos et maneries rerum, secundum quas tres modos generales durationum seu mensurarum durationum invenimus, ad quos omnes praedicti secundum proprias rationes distincti reducuntur.

Duratio enim secundum suum modum significandi in intellectu suo importat praesens, praeteritum et futurum. Dicimus enim durare rem aliquam, secundum quod aliquo modo se habet secundum haec tria, vel secundum aliquod vel secundum aliqua eorum, scilicet [4] praeteritum, praesens et futurum.

Rem autem aliquam habere se aliquo modo secundum haec tria, invenitur tripliciter.

Uno modo, ut sua duratio seu mensura durationis suae tria iam dicta, scilicet praeteritum, praesens, futurum, eminenter immo superexcedenter modo simplici in se praehabeat, non sicut inveniuntur in rebus sparsa et suis proprietatibus naturalibus [5] divisa, sed, sicut dictum est superexcedenter, modo simplici et indistincte secundum rationem prioris et posterioris. Et sic substantiae simplices, quas philosophi ponebant, scilicet intelligentiae, et maxime prima causa incomparabiliter eminentius se [E115*ra*] habent ad tria praedicta, ea scilicet modo simplici intra se concludendo sua simplici et superexcessiva praesentialitate, qua non solum huiusmodi substantiae sibi in seipsis sint praesentes, sed etiam omnia, et praeterita et praesentia et futura eis sint [6] praesentia praesentialitate superexcedente praesentialitatem, qua aliae res inferioris ordinis dicuntur praesentialiter existere.

Huiusmodi igitur duratio seu mensura durationis quoad positionem philosophorum de intelligentiis dicitur aeternitas ; quoad primam causam dici potest superaeternitas, ut supra dictum est.

Alio modo invenimus secundum inferiorem gradum et ordinem entium aliquas res se habere ad tria praedicta, scilicet praeteritum, praesens et futurum, eo modo, quo [7] tales res secundum suam substantiam et secundum suum esse substantiale solum sunt praesentes, non ea praesentialitate, quae iam dicta est in prima causa vel in intelligentiis, ut videlicet tales res, de quibus nunc agitur, includant in se tria iam dicta et prae-

---

1 utrumque] utramque E 2 ipsorum] ipsarum EMV 3 diversa] *om.* M 4 praesens - scilicet] *om.* V 5 naturalibus] materialibus E 6 eis sint] sunt eis E ; sunt eis V ; ei sint M 7 quo] quod EMV

habeant excedenter, eo modo quo dictum [1] est ; sed magis ex proprietate suae praesentialitatis excludit a se tam praeteritum quam futurum ; tota simul existens, et secundum substantiam absolute sumptam, et secundum suam durationem seu durationis suae mensuram, quae secundum hoc tota et semper praesens est, respiciens praeteritum et futurum solum secundum abnegationem vel privationem. Et in hoc differt praesentialitas talis substantiae, quae respicit praeteritum et futurum secundum privationem, a praesentialitate intelligentiae, quae, ut dictum est, modo altiori et simplici [2] in se continet praeteritum et futurum.

Huiusmodi autem substantia, cui competit talis praesentialitas seu duratio seu durationis mensura, est substantia spiritualis individua, seu etiam corporalis, habens totam suam substantiam simul, quam durationem seu durationis mensuram dicimus proprie aevum.

Ad eundem autem modum praesentialitatis reducitur quaecumque substantia etiam corporalis, quae totam suam substantiam intransmutatam [V63*rb*] habet simul, sive simpliciter et in perpetuum, sive secundum aliquod tempus. Et hoc dico, in quantum in ea non [3] invenitur transmutatio in substantia praesentialitatis [4].

Ad eundem etiam modum praesentialitatis [5] pertinent omnes formae seu dispositiones, quae consistunt in esse simplici in quantum huiusmodi. Et haec est ratio, ut supra tactum est, quod mobili praeter instans, quod mensurat [6] mutatum esse, in motu attribuitur mensura ipsum nunc sive instans, quod manet in toto tempore semper se toto praesens.

[M82*va*] Tertio modo se habent aliquae res ad praeteritum, praesens et futurum, eo modo, quo nec ipsa talium [7] rerum praesentialitas continet in se praeteritum et futurum, ut dictum est in primo modo, nec respiciunt huiusmodi res sua praesentialitate praeteritum et futurum per privationem, ut se habet in secundo modo iam dicto, sed magis sua praesentialitate praeteritum et futurum per privationem [8] respiciunt directe, et secundum rationem positionis habent respectum ad praeteritum et futurum. Quo ipsa talium entium praesentialitas ex sua proprietate et suo modo significandi in intellectu suo sicut et re ipsa positive important praeteritum et futurum [9], eo quod huiusmodi res quae-

---

1 quo dictum] quo dictus E ; qui iam dictus V 2 simplici] speciali E 3 non] *om.* V 4 praesentialitatis] *om.* MV 5 praesentialitatis] *om.* E 6 mensurat] mensuratur MV 7 talium] et a natura E 8 praeteritum - privationem] *om.* MV 9 Quo ipsa - futurum] *om.* E

cumque sit, non [1] est tota simul in esse ; sed aliquid substantiae seu essentiae eius transiit et aliquid futurum est [2] ; et tales res sunt quaecumque reales transmutationes in quantum huiusmodi.

Talium igitur entium durationem seu durationis mensuram dicimus tempus. Et hoc [3] vel proprie, in quantum est mensura motus [4] constans ex partibus divisibilibus, vel similitudinarie, in quantum est mensura transmutationis secundum indivisibiles et simplices passiones, quarum passionum unquaeque [5], in [6] quantum simplex et tota simul, duratio seu mensura durationis attenditur quantum ad secundum modum hic praemissum.

Videtur etiam ad hunc tertium modum in generali et secundum quandam similitudinis proportionem reduci modus durationis et mensura, in quantum substantia spiritualis concernit dictas differentias, scilicet praeteritum, praesens et futurum, et [7] propter respectum, quem [8] importat ad [9] variabilitatem in suis passionibus, ut supra dictum est. Sed quia propter famositatem et usum loquentium non placet huiusmodi mensuram vocari tempus, posset convenienter vocari aevum [10] currens, sicut duratio seu mensura durationis substantiae spiritualis, circum [M115*rb*] scripto dicto respectu, vere dicitur [11] aevum stans propter continuam eius praesentialitatem.

IV

Habent autem ea quae dicta sunt, non modicam dubitationem.

Quomodo [12] enim essentia spiritualis substantiae et actualis eius existentia est tota simul, non extensa in praeteritum nec futurum, et solum praesens est, nec in essentia nec in existentia actuali transmutatur? Videtur enim secundum hoc etiam eius duratio esse tota simul, nec extendi in praeteritum vel futurum ; et sic non videtur differre a duratione primae causae vel intelligentiae, quibus nihil praeteritum vel futurum est. Dictum est autem supra, quod sicut substantia spiritualis non est ut ens simpliciter solum, scilicet secundum rationem specificam, sed est ens hoc, scilicet hoc [13] ens singulare, individuum, sic

---

1 non] *om.* MV 2 transiit est] praeteriit et aliquid futurum V ; praeteriit ad futurum M 3 Et hoc] *om.* M 4 motus] *om.* M 5 unaquaeque] uniuscuiusque MV 6 in] etiam V 7 et] *om.* EM 8 quem] qui M 9 ad] *om.* M 10 aevum] aeternum M 11 dicitur] dictum EM 12 Quomodo] Nunc M 13 scilicet hoc] id est MV

et eius duratio non est duratio ut simpliciter, cuiusmodi[1] est Dei et intelligentiae, sed ut haec, id est praesentialitas tantum connotans respectum et in praeteritum et in futurum, quoniam totalis eius duratio extenditur a praeterito per praesens in futurum, et secundum hoc res aliquae sunt sibi invicem aliquando futurae, et tandem praesentes, et deinde praeteritae, secundum extensionem suae durationis per respectum ad res.

Praeterea : Ad amplius urgendum ea, quae dicta sunt, ponamus Deum fecisse ab initio creaturae unam talem substantiam spiritualem sub aliqua dispositione, a qua numquam esset transmutanda, hoc enim possibile est Deo ; vel gratia maioris evidentiae ponamus Deum, cum produxit universum, fecisse tunc unum solum angelum non[2] transmutandum in aliquo, et nullam aliam rem fecisse cum ipso : utrum ne hac positione facta tota duratio sua fuisset praesens et simul, aut extendebatur et fluxit ab illo primo initio suae existentiae in futurum, ut ita sit etiam modo, coexistentibus aliis rebus in universo, quoniam talis rerum [M82*vb*] coexistentia non mutat modum substantiae dictae spiritualis, substantiae scilicet angeli. Si igitur dicatur, quod eius duratio est tota simul et praesens, ergo habet durationem ut simpliciter, et non ut hanc. Duratio autem quae est ut haec duratio rei alicuius, consistit in praesentiali existentia rei, quod est ut nunc existere, per differentiam et respectum ad praeteritum et futurum. Si igitur ponamus Deum heri fecisse unum angelum, ille hodie tantum durasset, quantum iste quem fecit in principio in[3] initio mundi ; et anima quae fuisset in purgatorio mille annis, non fuisset plus quam quae fuisset[4] una hora ; quod est absurdum, posito etiam quod poena fuisset simplex, non per successivam alterationem, afflictio. Sic etiam possemus dicere in illuminatione aeris, quae est quaedam simplex transmutatio, scilicet quod tantum duraret quae[5] meridie ad vesperam, quantum a mane[6] usque ad vesperam ; quod patet esse falsum.

Si autem dicatur hoc, quod in altera parte divisionis proponitur, scilicet quod duratio non est tota simul et totaliter praesens, sed fluit a praeterito per praesens in futurum, ita quod aliqua[7] pars eius praeterierit, alia autem sit[8] praesens sub expectatione futuri, si inquam sic dicatur, quaerendum primo, quid sit ipsa duratio ; quoniam secundum

1 cuiusmodi] eius MV ; quibus E 2 non] nec E 3 principio in] primo EM 4 quae fuisset] quae MV, fuisset E 5 quae] qui M 6 quae - mane] a principio diei E 7 aliqua] aliquando E 8 autem sit] sit species R

iam dicta non potest dici, quod sit essentia rei cui convenit duratio, puta ipsa essentia spiritus, quia essentia talis tota simul est, nec extenditur in partem praeteritam et partem futuram, sed omnes partes simul sunt, si quas haberet, nec una earum est prior, alia posterior duratione.

Similiter se habet, [V63*vb*] si dicatur, quod duratio talis substantiae sit ipsum esse suum, quod est actus essentialis essentiae. Secundum hoc enim etiam tale esse indifferens ab essentia totum simul est ; nec aliqua pars eius praeterit, ut alia succedat.

Eodem autem modo se habet, si quis dicat, quod duratio, de qua hic [1] agitur, sit ipsum esse talis essentiae spiritualis, quod multi dicunt differre ab essentia. Tale enim esse secundum eos etiam simplex est, nec secundum partem et partem sui fluit a praeterito in futurum.

Quid est igitur ipsa duratio substantiae spiritualis vel etiam cuiuscumque substantiae individualis?

Non enim est ipsa substantia, ut iam dictum est. Sed nec quantitas. Quod patet enumerando omnes species quantitatis ; quia nec est linea, nec superficies, nec corpus, nec locus nec tempus, quae enumerat Philosophus in Praedicamentis [a]. Sed nec est motus, quem ponit Philosophus in 5. [E115*va*] Metaph. [b] in genere quantitatis. Motus enim est transmutatio alicuius substantiae secundum aliquam rem naturae alicuius generis, ut motus secundum locum est transmutatio substantiae secundum locum, et alteratio est transmutatio substantiae secundum qualitatem. Sed nihil talium invenitur in duratione rei. Non enim in tali duratione est aliqua res naturae, secundum quam transmutetur substantia, abiciens unam partem et aliam recipiens.

Fortassis autem aliquis vellet [2] durationem rei ponere in genere qualitatis, et hoc in secunda specie qualitatis, quae est potentia vel impotentia aliquid agendi vel patiendi.

Sed istud non potest stare.

Primo, quia duratio magis videtur pertinere ad genus quantitatis. Importat enim secundum modum intelligendi et secundum dictam positionem, quae ponit ipsam fluere a praeterito in futurum, quandam extensionem in permanendo in esse.

---

1 hic] *om.* EM 2 vellet] volet E ; solet V

(a) Aristoteles, *Categ.* c. 6 (Ed. Berol. 4 b 23).
(b) Aristoteles, *Metaph.* l. 4 (5) c. 13 (Ed. Berol. 1020, 29).

Item secundo : Potentia et impotentia dicunt quasdam dispositiones seu qualitates substantiae, non extensas secundum partes suas a praeterito in futurum, sed simpliciter absque extensione tali secundum praesentialem existentiam disponentes substantiam.

Sic ergo utrobique occurrunt inconvenientia, sive dicamus durationem substantiae individuae totam simul esse, sive dicamus ipsam extendi et fluere a praeterito per praesens in futurum.

Ut etiam hoc cum superioribus addatur, videlicet quod si duratio est[1] aliquid extensum[2], ut praemissum est, a praeterito seu praesenti in futurum, ergo secundum modum continuae quantitatis in successivis, nec ipsa tota duratio talis nec aliquae[3] suarum partium simul sunt ; igitur id, cui talis duratio competit, solum [M79*ra*[4]] invenitur[5] esse in quodam indivisibili, quod est terminus continuans inter partes durationis sibi invicem succedentes. Quia igitur nullum tale indivisibile invenitur in actu, nisi actu signetur, sed habet solum esse in potentia, ergo substantia, quaecumque existit secundum dictam durationem, solum videtur esse [V64*ra*] non in actu sed in potentia. Sicut si imaginemur, aliquod indivisibile fluere per lineam, in nullo puncto lineae inveniretur in actu, sed solum in potentia ; alias signaret infinita puncta in actu et contingeret lineam componi ex punctis.

Ad ista igitur quae praemisa sunt, intelligendum.

Et primo quantum ad primum modum assignationis mensurarum durationis. Quoniam ista quaestio generalis est ad omnem substantiam individualem secundum rationem suae substantiae, quam totam simul habet, quia non extenditur secundum aliquam partem eius in praeteritum et secundum aliam in futurum, secundum hoc considerandum, quod duratio cuiuscumque talis substantiae individualis, sive sit spiritualis sive corporalis, est permanentia talis substantiae secundum actualem existentiam eius ut nunc praesentialiter, sub respectu tamen ad praeteritum et futurum. Dico autem respectum ad praeteritum, quantum ad esse rei post suum initium essendi ; semper autem, sive in sui[6] initio essendi sive post, habet respectum ad futurum.

Ad cuius evidentiam notandum, quod sicut praemissum est, substantia individualis est substantia, in quam determinata est natura speciei, ut iam talis substantia non sit ut ens simpliciter, scilicet secun-

---

1 est] sit V 2 extensum] extrinsecum E 3 aliquae] alia E 4 *Hoc folium 79 codicis M huc transponendum esse intuenti patet.* 5 invenitur] videtur V 6 sui] suo E

dum esse specificum, sed est [1] haec substantia [2], scilicet individualis, et hoc ens, scilicet individuale. Ideo et eius duratio est haec existentia, scilicet secundum nunc, sub respectu ad praeteritum et futurum. Et secundum hoc non est huiusmodi duratio tota simul, sed extensionem habet a praeterito per praesens in futurum, non solum secundum respectum ad coexistentiam rerum praeteritarum praesentium et futurarum secundum decursum huius universi, sed etiam in sua propria substantia invenitur huiusmodi extensio quantum ad suum modum substantialem. Et [3] sic patet. Secundum Philosophum in 2. De coelo et mundo [a], quod *unaquaeque res est propter suam operationem.* Operationes autem singularium sunt et individuorum. Individuales enim operationes non exeunt a substantiis nisi secundum modum proprium substantiarum et secundum modum substantialem, quo ultimo et completive sunt substantialiter id quod sunt, qui modus talium substantiarum est individualitas, sine quo modo nec ipsa substantia individualis esset [4] nec ipsa natura speciei, quae ad hoc, quod sit, determinari habet in individuum, Cuius ratio consistit in habendo partes posteriores toto, quas vocat Philosophus *partes secundum materiam* in 7. Metaph. [b].

Ex his autem ulterius sequitur, quod huiusmodi operationes individuales necessario fiunt secundum aliquas dispositiones accidentales accidentes et [5] adhaerentes seu supervenientes talibus substantiis. A quibus accidentalibus formis et dispositionibus immunes sunt substantiae [6], quae solum sunt ut simpliciter entia, non individuata [7], quibus nihil accidere potest, eo quod sunt entia simpliciter sive simplicia, et uam perfectionem per suam essentiam acquirunt.[V64*rb*].Formae autem ccidentales sunt dispositiones entis habentis partes, quibus huiusmodi ntia acquirunt suas perfectiones per suas proprias operationes, quae unt fines talium entium [8], propter quos talia entia [9] sunt, secundum

---

1 est] *om.* E 2 haec substantia] hic est illa E 3 Et] Quod M 4 et hoc ens - individualis esset] *om. E* 5 accidentes et] *om.* VM 6 substantiae] res E 7 individuata] indeterminata M 8 per suas - entium] *om.* V 9 quos talia entia] quas entia talia M

(a) *ἕκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστὶν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου.* Aristoteles. *De coelo*, l. 2 c. 3 (Ed. Berol. 286, 8).

(b) *ὅσα μὲν μέρη ὡς ὕλη καὶ εἰς ἃ διαρεῖται ὡς ὕλην, ὕστερα.* Aristoteles, *Metaph.*, l. 6 (7) c. 10 (Ed. Berol. 1035 b 11).

Philosophum, ut praemisusm est. Haec igitur est intentio naturae in constituendo substantias individuales in ordine ad suas proprias operationes, sicut alibi oportunius et evidentius ostenditur. Unde Philosophus in 7. Metaph. [a] exemplificans specialiter de animalibus dicit: Necessarium[1] est, quod animal habeat sensum,et ideo non est sine motu, et ideo non est sine partibus. Manifestum est autem, quod substantiae individuales variantur vel saltem variabiles sunt secundum suas dictas operationes. Omne autem variatum vel variabile in quantum huiusmodi est ut nunc ens, ut patet de motu et partibus eius. Omne enim, quod variatur aut [M79*rb*] varia[E 115 *vb*]bile est, variatur et variabile est ut nunc. Variabilitas enim per se et secundum propriam rationem cadit ab esse ut simpliciter, et est ut nunc.

Colligantur igitur summarie quae dicta sunt.

Quoniam unaquaeque res est propter suam operationem secundum Philosophum [b], individualis autem substantia hoc ens est, sive hoc aliquid, subsistens in partibus suis, secundum quas insunt aliquae dispositiones accidentales quibus elicit suas proprias operationes ; unde secundum huiusmodi variatur vel saltem variabile est. Variatio autem seu variabilitas est ut nunc ; et hoc competit ei secundum propriam rationem. Igitur intentio naturae est in constituendo individuales substantias in ordine ad tales operationes, quae sunt ut nunc.

Istis igitur ad complementum praesentis operationis et [2] considerationis addatur hoc, videlicet quod secundum ea quae dicta sunt, necessario in substantia individuali invenitur aliquis respectus substantialis ad quamcumque talium dispositionum accidentalium variabilium. Dico autem substantialis respectus, in quantum in ipsa tali substantia fundatur, non ponens in numerum cum tali suo fundamento, quod est ipsa substantia individui. Quod etiam universaliter verum est in omni respectu naturae, scilicet quod non ponit in numerum cum suo fundamento [3]. Ex respectibus enim non est res multa [4] plus quam sine respectibus. Quod etiam exemplariter patet in materia et respectu ipsius ad

1 Necessarium] Rectum EV 2 operationis et] *om.* VM 3 quod est ipsa - fundamento] *om.* E 4 multa] materialis M

(a) *ἕκαστον γοῦν τὸ μέρος ἐὰν ὁρίζηται καλῶς, οὐκ ἄνευ τοῦ ἔργου ὁριεῖται, ὃ οὐχ ὑπάρξει ἄνευ αἰσθήσεως· ὥστε τὰ ταύτης μέρη πρότερα, ἢ πάντα ἢ ἔνια, τοῦ συνόλου ζῴου.* Aristoteles, *Metaph.* l. 6 (7) c. 10 (Ed. Berol. 1035 b 16).

(b) Aristoteles, *De coelo*, l. 2 c. 3 (Ed. Berol. 286, 8).

formam, et in forma et respectu ipsius ad materiam, qui sunt respectus naturae ; et inclinatio, non dico motus, lapidis deorsum, quae inclinatio non ponit in numerum cum forma gravis. Et universaliter se habet ita in respectibus naturae activorum et passivorum ad invicem.

Cum ergo respectus substantialis individuae substantiae,qui non ponit in numerum cum tali substantia, sed est ipsa substantia individualis, sit ut [1] hic et nunc ratione sui termini quem respicit, qui est aliqua [2] dispositio vel forma,seu operatio,quae est ut nunc, ratione [V64*va*] suae variabilitatis, ut dictum est, necessarium est, ipsam talem individuam substantiam [3] esse ut nunc. Et secundum respectum saepe dictum, qui est ipsa substantia individua, respicit in praeteritum, praesens et futurum, in quantum talis substantia variatur vel variabilis est in praeterito, praesenti et futuro. Quamvis autem ratione termini, qui est variabilitas, quem respicit dictus respectus, inveniatur ut hic et nunc, habet tamen originaliter hoc ex proprietate sui fundamenti, immo habet hoc ex sui ipsius natura et essentia, qua respectus est concernens utrumque terminum hinc inde, scilicet suum fundamentum ex parte una, et saepe dictam variabilitatem ex parte altera. Et sic talis [4] substantia individua secundum suam substantiam invenitur ut nunc existere, et nihilominus in sua substantia permanet continue, sed est fluens ex praeterito per praesens in futurum, secundum esse.

Quod sic patet hic. Secundum ista enim, quae dicta sunt circa substantiam individualem, attenduntur quinque termini, quibus uti possumus in loquendo proprie vel saltem appropriate quantum ad modum intelligendi et significandi distincti.

Attendimus enim in ipsa primo id, quod est secundum substantiam. Item secundo consideramus permanentiam eius,quae importat quandam fixionem et indeficientiam substantiae eius [5].Tertio videmus et attendimus esse eius ; quod est quidam actus existentiae eius concernens et connotans talis substantiae variabilitatem. Quarto invenimus etiam durationem ipsius, quae proprie loquendo importat quasi quandam extensionem esse ipsius inter duos terminos vel veros vel imaginatos ; sicut se habet duratio rei generabilis et corruptibilis, quae continetur tempore et ex parte sui initii et ex parte finis. Circa quam durationem quinto ordine attenditur magnum et parvum, seu longum et breve.

Substantia igitur individua secundum substantiam est permanens

---

1 sit ut] sic et ut E ; sicut V 2 aliqua] aliquando E 3 substantiam] formam M 4 talis] vel E 5 substantiae eius] eiusdem substantiae M

tota simul. Et nihil sui fuit in praeterito [1], quod nunc non sit praesens, [M79*va*] et sic invenitur in futuro.

Secundum esse autem, quod est actus entis, secundum saepe dictum respectum concernit seu connotat variabilitatem quandam, qua [2] ipsum tale esse extenditur a praeterito per praesens in futurum; et secundum hoc talis individua substantia non invenitur in esse indivisibili. Talis autem extensio secundum esse, ut dictum est, considerata [E 116*ra*] inter duos terminos veros vel imaginatos, est talis substantiae individuae duratio, quae in aliquibus est longior vel brevior, ut per se patet.

Quod autem dictum est, quod saepe dicta substantia individua non est in indivisibili secundum esse, manifestum exemplum et simile habemus et experimur in nobis quantum ad fantasticum nostrum. Quod concipiendo diversa instantia, inter quae continuat tempus, et secundum hoc primo originaliter in anima oritur tempus, secundum hoc, in quantum sentit se [3] nostrum fantasticum non esse in indivisibili [4], et sic plus vel minus extendit [5] tempus inter duos terminos indivisibiles, sicut pertractat Commentator super 4. [6]. Phys. [a]. Sic ergo, [V64*vb*]quamvis esse talis substantiae non consistat [7] in indivisibili,ipsa tamen substantia individua quantum ad suam substantiam simul est et permanet a praeterito in praesens et futurum. Et propterea etiam substantiae individuae, quae subicitur [8] motui, propter talem permanentiam assignatur mensura ipsum nunc, quod permanet, nec transit, nec desinit in tempore, ut dicitur in 4. Phys. [b].

Ei autem, quod dictum est, scilicet quod individua substantia non est indivisibilis [9] secundum esse, ipsa autem substantia individua tota semper permanet, et sic ipsum esse est res fluens, videtur contrarium hoc, quod communiter a multis dicitur, videlicet quod ipsum esse est

---

1 in praeterito] infinita E 2 qua] secundum E 3 se] *om. E* 4 indivisibili] divisibili V 5 extendit] extendi E; extenditur V 6 4.] 10 E 7 non consistat] *om.* E 8 subicitur] subiciuntur E 9 indivisibilis] in dissimili E

(a) AVERROES, *In Aristotelis Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Aristoteles, Opp. Ed. Venet. 1483, Phys. l. 4 n. 100).

(b) *τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅποτ' ἦν · τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον ... τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 219, b 12 et 22).

essentia rei. Quomodo igitur ipsa substantia talis est semper permanens ; fluit autem secundum esse, quod est essentia eius?

Ad quod dicendum, quod esse est actus entis. Actus autem entis importat non solum id, quod substantiale est, sed etiam id, quod per se concretum est substantiae. Igitur in proposito, agendo de esse individuae substantiae, ipsum tale esse, quantum ad principale significatum, est ipsa substantia rei ; connotat autem cum hoc quandam accidentalitatem, ratione variabilitatis, quam respicit ipsa substantia rei individuae ex proprietate suae individuationis, qua stat sub respectu ad saepe dictam variabilitatem. Et secundum hoc ipsum tale esse differt a substantia absolute accepta. Et secundum hoc posset concedi, quod ipsum esse est etiam actus [1] essentiae seu substantiae, ut multi dicunt. Sed hoc solum haberet locum in individuis substantiis.

V

Secundum ea igitur, quae dicta sunt, patet dissolutio eorum, quae inducta sunt. Et sunt summarie loquendo tria, quae inducta sunt in quaestione dubitationis.

Primo enim ex iam dictis manifestum est, quod substantia spiritualis ratione sui respectus substantialis, quem importat ad variabilitatem seu variationem, duratio sui esse non est tota simul, sed respicit in praeteritum et futurum, sive accipiatur duratio existentia sive permanentia eius, sive accipiatur duratio mensura [2] talis permanentiae determinata [3] opere [4] rationis circa ipsam permanentiam, sicut determinamus tempus circa motum secundum distinctionem nominis consideratam [5] durationis praemissam. Et secundum hoc patet, quod huiusmodi spiritualis substantiae et cuiuslibet simplicis passionis seu formae eius duratio seu mensura differt a mensura aeternitatis et superaeternitatis, et differunt etiam quantum ad extensionem durationes diversarum spiritualium substantiarum prius vel posterius creatarum.

Secundo autem de eo, quod dubitatur : Quid sit ipsa duratio saepe dictae substantiae spiritualis, dicendum, quod sive accipiatur duratio pro ipsa existentia seu permanentia talis substantiae sub saepe dicto respectu ad variabilitatem, sive accipiatur duratio pro mensura dictae

---

1 actus] accidens E 2 mensura] *om.* V 3 determinata] determinato E ; determinate M 4 opere] *corr. ex* tempore E 5 consideratam] *om.* MV

durationis opere rationis determinata, ut dictum est, non est nisi [M79*vb*] aliquid simile quantitati continuae successivae. Dico autem simile quantum ad durationem, quae est existentia seu permanentia talis substantiae, sub saepe dicto respectu [1], [V65*ra*] quae est ipsa substantia; et constat substantiam non esse quantitatem. Quantum autem ad durationem, quae est mensura opere rationis determinata, dico etiam simile quantitati, eo quod in nullo genere seu specie quantitatis numeratur, quod genus, scilicet quantitas, sicut et alia genera praedicamentorum [2] secundum suas species magis secundum probabilitatem [3] et famositatem quam secundum veritatem logicae enumerata sunt et distincta; alias enim vere posset dici quantitas, [E 116*rb*] si famositas et auctoritas [4] hoc admitteret, ita sicut de tempore; et nisi etiam hoc obstaret, quod quantitas, de qua logici tractant, attenditur circa corporalia [5], et non circa spiritualia; de quorum proprietatibus et passionibus nihil loquuntur.

Quantum autem ad tertium praeinductorum, scilicet quod si extenditur duratio, quod res habens talem durationem non invenitur nisi in esse indivisibili, et per consequens non invenitur esse nisi in potentia, et non in existentia actuali, dicendum, quod substantia stans sub saepe dicto respectu ad variationem, quamvis supra dicto modo extendatur a praeterito per praesens in futurum, talis tamen extensio quoad ipsum respectum nulla est variatio vel transmutatio. Respectus enim quicumque, in eo quod respectus, non facit nec importat variationem aliquam vel transmutationem aliquam in re, quae solum attenditur in absolutis. Arguebat autem, ac si talis extensio durationis esset quaedam rei transmutatio seu variatio. Eodem enim respectus, quo res aliqua respicit aliquid futurum, respicit illud idem, cum fuerit praesens et cum transierit in praeteritum.

Si concederemus etiam, quod quantum ad dictam durationis extensionem res solum inveniatur in esse indivisibili, nihilominus tamen secundum suam substantiam absolute consideratam, circumscripto respectu saepe dicto, invenitur [6] semper praesens in actu, et sic secundum existentiam actualem; sicut in simili [7] invenitur in mobili quantum ad sui variationem in motu, quod quantum ad quodlibet mutatum esse

---

1 sub - respectu] *om.* E 2 praedicamentorum] praedicamentalia V
3 probabilitatem] substantialitatem E 4 et auctoritas] auctoritatis V
5 corporalia] corruptibilia E 6 invenitur] invenietur V 7 in simili] similiter M

ipsius variationis invenitur mobile ens in potentia. Et respondet tali mutato esse instans, quod est terminus continuativus temporis. Ipsum autem mobile quantum ad suam substantiam invenitur in esse actuali [1] in tota transmutatione. Unde correspondet sibi tamquam propria mensura nunc temporis, quod manet in toto tempore, sicut habetur in 4. Phys. [a].

VI

Quantum autem ad secundum praehabitum modum assignationis mensurarum durationis similiter patet responsio ad inductas dubitationes.

Considerando enim substantiam spiritualem individualem quantum ad ipsam suam substantiam absolute,circumscripto saepe dicto respectu, dictum est, quod eius praesentialitas seu praesentialis existentia concernit et connotat praeteritum et futurum secundum rationem privationis, et non secundum illum modum, quo aeternitas haec tria, scilicet praeteritum, praesens, et futurum, in se colligit positive, et secundum quandam superexcedentiam in se praehabet, eminentiori modo quam sint in rebus inferioribus, ut praemissum est.

[V65*rb*] Attendendo igitur hoc, quod iam dictum est, manifestum est, quod mensura durationis spiritus separati seu substantiae spiritualis differt a mensura durationis rei aeternae, quae in se continet superexcedenter [2] praesens, praeteritum et futurum, positive ea intra se concludens, modo eminentiori quam ipsa sint in seipsis. Duratio autem seu mensura durationis substantiae [3] spiritualis, de qua sermo est, quantum ad absolutum indivisibile esse eius concernit et connotat ea, scilicet praeteritum et futurum, secundum privationem, stans solum et permanens secundum praesentialitatem suae existentiae.

Quod etiam secundo inductum est, scilicet quid sit mensura durationis talis, dicendum [4], quod nec est quantitas, nec simile quantitati,

1 continuationis - actuali] *om.* E 2 superexcedenter] semper M
3 durativus substantiae] durationis E substantiae V 4 quid sit - dicendum] *om.* V

(a) Aristoteles, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 219 b 22).

quia indivisibile est, nec aliquo modo positive extenditur. Sed totum [M83*ra*] indivisibiliter semper praesens existit.

Patet etiam tertio, quod saepe dicta substantia spiritualis nec secundum suam durationem nec secundum mensuram suae durationis, modo praedicto sibi determinatam, subicitur transmutationi seu variationi; et sic secundum simplex esse suae durationis semper est in actu suae existentiae.

VII.

Quoniam autem secundum famosum loquendi usum circa praedictas mensuras durationum determinamus opere rationis aliquid habens rationem et proprietatem eius, quod dicimus nunc talis mensurae, et ipsam mensuram, considerandum de hoc.

Ipsum [1] enim nunc est quiddam indivisibile, et quantum ad proprietatem et modum significandi importat quandam indivisibilitatem in quocumque genere mensurarum. Mensura autem secundum rationem mensurae abstrahit ab hoc modo significandi, nec de se in quantum mensura importat indivisibilitatem, quamvis secundum praedicta inveniantur aliquae mensurae indivisibiles. Inveniuntur enim etiam mensurae divisibiles, ut tempus et similia.

Ad hoc autem summarie et in genere sufficiat dicere, quod in rebus, quarum duratio extenditur in praeteritum et futurum, ipsa quoque mensura [E116*va*] talis durationis extenditur in praeteritum et futurum, sicut apparet in tempore. In huiusmodi, inquam, distinguitur inter nunc, quod attribuitur substantiae rei habentis talem durationem, et inter nunc, quod est talis mensurae in suis partibus continuativum, et inter ipsam mensuram, ut patet in tempore, secundum quod Philosophus pertractat in 4. Phys. [a].

In rebus autem, quarum mensura [2] non extenditur secundum dictum modum, tria iam dicta non differunt secundum rem, sed solum quantum ad modum intelligendi. Cum enim talium entium duratio sit ipsius sub-

1 Ipsum] Hoc V 2 mensura] duratio V

(a) *τὸ γὰρ ἐν χρόνῳ εἶναι δυοῖν ἐστὶ θάτερον, ἓν μὲν τὸ εἶναι τότε, ὅτε ὁ χρόνος ἐστίν, ἓν δὲ τὸ ὥσπερ ἔνια λέγομεν ὅτι ἐν ἀριθμῷ ἐστίν.* ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 12 (Ed. Berol. 221, a 9).

stantiae existentia seu permanentia in esse, quod substantialiter sibi [1] competit, mensura talis durationis, si intelligatur referri ad substantiam secundum rationem substantiae, habet rationem et modum ipsius nunc quod est mensura mobilis.

Si autem intelligatur referri ad ipsam durationem, in quantum duratio, habet similitudinem cum tempore, [V65*va*] quod est mensura motus.

Si vero intelligamus, immo potius si imaginemur, durationem talem extendi et in sua imaginata extensione distingui in partes, scilicet praeteritam, praesentem et futuram, secundum hoc etiam imaginarie dicimus, ibi eandem mensuram incidere quasi aliquid indivisibile continuativum partium talis durationis.

Sed haec tria, ut dictum est, in tali simplici mensura secundum rem non differunt, puta in aeternitate et similibus, quas dicimus simplices mensuras simplicium durationis [2] entium ; de quibus supra actum est.

VIII

Ultimo autem quantum ad propositum negotium quaerendum, quid importent mensurae durationis circa entia, quorum sunt mensurae, utrum videlicet aliquam rem naturae extra animam seu conceptum intellectus, vel utrum solum in apprehensione consistant, et sint quidam modi determinati circa rem mensuratam opere rationis vel intellectus.

Ad quod intelligendum, sciendum [3] quod quanto entia sunt in suis substantiis simpliciora, tanto magis recedunt et separantur a compositione naturalium et realium accidentium, maxime in quibus accidentibus attenditur motus et transmutatio.

Suprema enim in entibus nulli accidenti in se locum tribuunt, puta prima causa et intelligentiae, si sunt, secundum positionem philosophorum.

Secundo autem loco substantiae spirituales, in quibus natura speciei individuata est, retinent [4] quidem accidentia in substantiis suis, eo quod sunt non [5] modo singulares sed vere individua ; sed huiusmodi dispositiones accidentales simplicioris naturae sunt, eo quod [6] spiritualioris, quam ea quae corporibus insunt in quantum corpora.

Corporum igitur corporalia accidentia, ut ita loquar, grossiora sunt [7]

---

1 sibi] *om.* EM 2 durationis] durationum V 3 sciendum] *om.* EM 4 retinent] recipiunt V 5 non] nullo EM 6 quod] quo V 7 grossiora sunt] *om.* EM

et magis cum [M83*rb*] substantia compositionem important, quia magis ab unitate substantiae recedunt, quia magis ab intimitate [1], et ideo magis [2] quasi ab extrinsecus advenientia et magis extrinsecus existentia magis componunt. Si igitur mensura alicuius corporalis passionis, qualis est motus, non est aliquid reale naturale extra animam existens, sed determinatur talis mensura motui opere rationis, quae mensura seu numerus motus est tempus, secundum Philosophum 4. Phys. [a] [3], et Commentatorem ibidem [b], et Augustinum 11. Confessionum [c], multo magis in rebus simplicioribus et a [4] corporeitate separatis mensura durationis eis determinabitur opere rationis. Et sic universaliter omnium entium durationis mensura non erit aliquid reale naturale extra animam existens.

Würzburg. Friedrich STEGMÜLLER.

1 quia magis ab intimitate] *om.* EM 2 magis] *om.* EM 3 4. Phys.] *om.* EM 4 a] *om.* EM

(a) ARISTOTELES, *Phys. auscult.* l. 4 c. 11 (Ed. Berol. 219 b 1) ; *Phys. auscult.* l. 4 c. 14 (Ed. Berol. 223, 21).

(b) AVERROES, *In Aristotelis Phys. auscult.* l. 4 c. 11 et l. 4 c.14 (ARISTOTELES, *Opp.* ed. Venet. 1483, *Phys.* l. 4 n. 100 et 131).

(c) AUGUSTINUS, *Confess.* l. 11 c. 20 (PL, 32, 819).

LA PRÉSCIENCE DIVINE CHEZ S. ANSELME

Le problème de la conciliation de la prescience divine avec la contingence et la liberté n'a guère cessé de préoccuper les penseurs chrétiens à partir de Saint Augustin et de Boèce. Il leur avait d'ailleurs été légué par l'antiquité. Il se trouve impliqué au VIIIe et IXe siècles dans les discussions sur la prédestination. Au XIe, saint Anselme, dans le *De casu diaboli* le qualifie de « questio famosissima », qui souffle sur les âmes comme une sorte de tempête (1). Le premier, semble-t-il, parmi les penseurs du Moyen âge, il en entreprend un examen approfondi. Cet aspect de sa pensée, comme d'ailleurs plusieurs autres, n'a pas fait, du moins chez nous, l'objet d'une étude spéciale. On voudrait en donner ici une esquisse rapide.

Les pages consacrées par saint Anselme à ce problème ne sont pas nombreuses. Mais elles sont extrêmement vigoureuses. Il ne suffit pas de les lire, ni même de les méditer, pour en comprendre le sens ; il faut, à chaque instant, se reporter aux autres écrits, au *Monologium*, au *Proslogium*, au *Cur Deus homo*, au *De veritate*, et avoir, en les méditant, toute la doctrine, si l'on peut dire, constamment présente à l'esprit.

D'après saint Anselme les choses n'étaient pas pur néant avant la création ; elles existaient en Dieu sous formes d'exemplaires, d'images, de règles, d'idées, à peu près comme l'œuvre de l'artiste existe dans sa pensée avant qu'il ne la produise (2). Dans

---

(1) *De casu diaboli*, c. 21. SCHMITT (J. S.), *Anselmi Opera omnia*, t. I, Seccovii, 1938, p. 266-267.

(2) « Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive captius dicitur forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae quid, aut qualia aut quomodo futura essent. Quare, cum ea quae facta sunt clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad

ces idées, consubstantielles au Verbe et par suite à l'essence divine (1), et qui sont vie et vérité (2), Dieu connaît toutes choses passées, présentes et futures, vivantes ou non vivantes (3). Il sait ce qu'elles sont, quelles elles seront et comment elles seront. Aucun effet, qu'il soit nécessaire ou qu'il soit contingent, n'est ignoré de Lui (4). Et la connaissance qu'il en a, possède dans les deux cas même certitude, même infaillibilité. Mais, parler de certitude à propos d'événements à venir et contingents, n'est-ce pas affirmer une impossibilité logique ? Le contingent, l'acte libre, car c'est à propos de la liberté que saint Anselme discute le problème, c'est ce qui peut ne pas être, c'est ce qui jusqu'au moment où il est réalisé, pourrait n'être pas réalisé. Comment prévoir avec certitude un fait frappé à ce point d'indétermination ? « Prescience divine et libre arbitre, écrit saint Anselme, semblent incompatibles, car ce que Dieu prévoit ne peut manquer de se produire, autrement il n'y aurait plus de prescience,

---

hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent, non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis. » *Monol. c.* 9. Éd. Schmitt, t. I, p. 24. Illa autem rerum forma quae in ejus ratione res creandas praecedebat quid aliud est quam rerum in ipsa ratione locutio, veluti cum faber facturus aliquod suae artis opus prius illud intra se dicit mentis conceptione ? *Opus cit.*, c. 10, éd. cit., p. 24. Cf. c. 34, p. 35.

(1) *Monol.*, c. 12, éd. cit., p. 26, l. 30 ; c. 29 et 30, éd. cit., p. 47 et 48. « Quia ipse est summa sapientia et summa ratio, in qua sunt omnia quae facta sunt, quemadmodum opus quod fit secundum artem aliquam non solum quando fit, verum et antequam fiat et postquam dissolvitur, semper est in ipsa arte non aliud quam quod est ars ipsa, idcirco cum ipse summus spiritus dicit seipsum, dicit omnia quae facta sunt. Nam et antequam fierent, et cum jam facta sunt, et cum corrumpuntur seu aliquo modo variantur, semper in ipso sunt, non quod in seipsis sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis secundum immutabilem rationem creata ; in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas. » *Monol.*, c. 34, éd. cit., p. 53-54.

(2) « Quidquid igitur factum est, sive vivat, sive non vivat aut quomodocumque sit in se, in illo est ipsa vita et veritas. *Monol.*, c. 35, éd. cit., p. 54, l. 8. Sunt in verbo ejus omnia vita et veritas. » *Ibid.*, l. 12.

(3) « Non immerito videri potest apud summam substantiam talem rerum locutionem et fuisse antequam essent, ut per eam fierent, et esse, cum facta sunt, ut per eam sciantur. » *Monol.* , c. 10, in fine, éd. cit., p. 25.

(4) « Haec omnia futura Deus, qui scit omnem veritatem et non nisi veritatem, sicut sunt spontanea vel necessaria, videt ; et sicut videt, ita sunt. » *De concordia...*, q. 1, c. 3 in fine. Deus non fallitur nec videt nisi veritatem, sive ex libertate, sive ex necessitate eveniat. *Ibid.*, q. I, c. 5. P. L. t. 158, col. 514.

et ce que produit le libre arbitre arrive sans nulle nécessité» [1].

Au cours de sa réponse saint Anselme introduit un argument, dont on a dit qu'il est une sorte de démonstration par l'absurde [2] et par lequel il convient peut-être de commencer. Afin d'en mieux comprendre le caractère et le sens, replaçons-le dans le cadre de la doctrine. Nous savons que Dieu existe et qu'il est l'Être parfait [3]. Nous savons encore qu'Être parfait, il est Intelligence et Volonté. Nous savons enfin qu'il ne subit et ne saurait subir aucune contrainte, qu'il n'est et ne saurait être assujetti à aucune sorte de nécessité [4]. Mais, dès lors que Dieu est intelligence et intelligence souveraine, il sait, si nous envisageons les choses du point de vue de l'éternité, ce qu'il veut et ce qu'il fait, et, si nous adoptons le point de vue du temps, ce qu'il voudra et ce qu'il fera. D'autre part, c'est par un acte unique que Dieu se connaît et connaît tout ce qu'il produit [5]. Si donc nous admettons que la prescience est incompatible avec le libre arbitre, qu'elle introduit la nécessité dans les choses, nous serons contraints d'affirmer que Dieu ne veut pas et n'agit pas librement, mais qu'il veut et fait toutes choses par nécessité. La conséquence est impossible ; le principe l'est donc, puisque cela est impossible dont un autre

---

(1) « Videntur quidem praescientia Dei, liberum arbitrium repugnare, quoniam ea quae Deus praescit necesse est esse futura, et quae per liberum arbitrium fiunt nulla necessitate proveniunt ; sed, si repugnant, impossibile est simul et praescientiam Dei esse, quae omnia praevidet, aliquid per libertatem arbitrii fieri. » *De concordia...*, q. I, c. 1. Dans le *De casu diaboli*, c. 21, (ed. Schmitt, I, p. 266-267). Saint Anselme pose le problème en des termes analogues.

(2) Baeumker (Fr.), *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters*, X, 3, p. 38.

(3) *Monol.*, c. 1, 2, 3, 4.

(4) *Cur Deus homo*, II, c. 5, 17, 18. *Proslog.*, c. 7, éd. cit., p. 105-106. *De casu diaboli*, c. 12, éd. cit., p. 253-254.

(5) « Uno igitur eodemque verbo dicit seipsum et quaecumque fecit. » *Monol.*, c. 33, éd. cit., p. 53. « Non constat pluribus verbis sed est unum verbum per quod facta sunt omnia. » *Monol.*, c. XXX, éd. cit., p. 48.

(6) « Cum vult Deus aut facit Deus aliquid, sive secundum aeternitatis dicatur immutabilem praesentiam, in qua nihil est praeteritum aut futurum, sed omnia simul sunt sine omni motu, ut si dicimus quia non voluit aut volet, nec fecit aut faciet aliquid, sed tantum vult et facit, sive secundum tempus, velut cum proferimus quia volet aut faciet quod nondum factum esse cognoscimus, negari nequit scire quae vult aut facit, et praescire quae volet atque faciet. Quare, si scire atque praescire Dei necessitatem ingerit omnibus quae scit aut praescit, nihil, secundum aeternita-

impossible se déduit (1). Et voilà déjà une raison de penser que le même acte peut, tout en étant prévu par Dieu, rester l'œuvre de la volonté libre.

Saint Anselme ne s'en est pas tenu, il ne pouvait pas s'en tenir à ce seul argument. Ç'eût été renoncer à ce dont il avait fait le but de sa doctrine. Le Docteur Magnifique n'est pas une âme qui doute et dont la foi ébranlée demande à la raison de la soutenir (2). Il ne cherche pas à comprendre pour arriver à croire ; il croit afin de comprendre, plus que cela, il est convaincu qu'à moins de croire, jamais il ne comprendra (3). Mais cette âme croyante, et précisément parce qu'elle est croyante, est en même temps avide de lumière (4). Elle aime sa foi, et l'amour qu'elle lui porte engendre un désir ardent, un besoin impérieux de s'en expliquer le contenu, dans toute la mesure permise à une raison éclairée par la grâce (5). Parvenir à « l'intelligence » du dogme et

---

tem aut secundum ullum tempus, vult aut faciet ipse ex libertate, sed omnia ex necessitate ; quod si absurdum est vel opinari, non necessitate est aut non est omne quod scit Deus aut praescit esse vel non esse. Ergo nihil prohibet aliquid sciri vel praesciri ab illo in nostris voluntatibus et actionibus fieri, aut futurum esse per liberum arbitrium. » *De concordia...*, I, c. 4, P. L. t. 158, col. 512.

(1) « Impossibile siquidem est, quo posito aliud impossibile sequitur ». *De concordia...*, I, c. 1, P. L., t. 158, col. 507.

(2) Dans le *Cur Deus Homo*, Saint Anselme fait dire à Boson : « Non ad hoc veni ut auferas mihi fidei dubitationem, sed ut ostendas mihi certitudinis meae rationem. » I, c. 25, P. L., t. 158, col. 400. Cfr I, c. 2 ; II, c. 13 in fine ; II, c. 15 in fine.

(3) « Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo quia, nisi credidero, non intelligam. » *Proslog.*, c. 1, in fine. « Nullus quippe christianus debet disputare quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit, sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit. » *De fide Trinitatis*, c. 2, P. L., t. 158, col. 263.

(4) *Proslog.*, c. 14, éd. cit., p. 111, l. 23 et ss.

(5) « Ejusdem fidei ratione, quam post ejus certitudinem debemus esurire. » *De fide Trinitatis*, Praefatio, circa initium. « Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus intelligere. » *Cur Deus homo*, I, 2, in initio. Sur le sens du *Fides quaerens intellectum* et l'attitude de saint Anselme, voir A. Koyré (*L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, Leroux, 1923, p. 13-24), K. Barth (*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1931, p. 19-60)

à une intelligence qui aille au devant de la vision béatifique, voilà ce à quoi saint Anselme s'efforce de toutes ses puissances affectives et rationnelles en chacune de ses œuvres. Si ce n'était demander l'impossible, il souhaiterait comprendre parfaitement tout ce qu'il croit. Or, si l'argument que l'on vient de rappeler prouve que prescience et libre arbitre *doivent* se concilier, il ne fait pas *voir comment* la conciliation se fait. Saint Anselme devait donc chercher un supplément de clarté. Essayons de voir comment il l'obtient.

Si Dieu connaissait l'avenir à la façon de l'homme, c'est-à-dire dans les causes et exclusivement dans les causes qui le déterminent, l'objection élevée contre la prescience divine des futurs contingents ne comporterait pas de réplique, car, pour devenir certitude, une connaissance acquise de la sorte exigerait une liaison nécessaire entre la cause et l'effet (1) ; une telle liaison fait défaut dans ce qui est contingent. Mais la connaissance divine n'est pas la connaissance humaine. Dieu est éternel. En Lui, pas d'avenir, pas de passé, mais uniquement du présent (2). Son présent n'est pas comme le nôtre un présent temporel, c'est un présent éternel englobant la totalité du temps. De même que le temps présent embrasse chaque lieu et ce que chaque lieu contient, de même le présent divin embrasse tous les instants de la durée et ce que chacun de ces instants renferme (3). Bref, toutes choses sont présentes à l'éternité divine. Par suite, pour nommer la connaissance de Dieu, à moins de parler de façon impropre, ce n'est pas prescience, c'est science, c'est vision qu'il

---

A. Stoltz (*Zur Theologie Anselms in Proslogion*, dans *Catholica*, Paderborn, p. 1-24) et surtout Et. Gilson (*Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, t. IX, Paris, Vrin, 1934, p. 19 et ss.).

(1) *De casu diaboli*, c. 21, éd. cit., p. 266.

(2) « Nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum praesens esse. » *Proslog.*, c. 22, éd. cit., p. 116, l. 22. Cfr c. 18 et 19.

(3) « Quamvis autem ibi nihil sit nisi praesens, non est tamen illud praesens temporale sicut nostrum, sed aeternum in quo tempora cuncta continentur. Siquidem quemadmodum praesens tempus continet omnem locum et quae in quolibet loco sunt, ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus et quae sunt in quolibet tempore... Habet enim aeternitas suum simul in quo sunt omnia quae simul sunt loco vel tempore et quae sunt in diversis locis vel temporibus. » *De concordia...*, I, c. 5, P. L., t. 158, col. 513-514.

faut dire (1). Mais, s'il y a une telle différence de nature entre la prescience en Dieu et la prescience dans les êtres créés, de quel droit affirmer que l'une et l'autre entrainent même conséquence et que la première exclut la contingence pour la seule raison que la deuxième le fait (2) ? Certes, nécessairement ce que Dieu prévoit, au sens que nous venons de dire, arrivera. Le nier ce serait tomber dans l'absurde, car prévoir c'est connaître ce qui est futur (3), et donc, dire que ce qui est prévu de façon certaine n'arrivera pas, ce serait dire que ce qui est futur n'est pas futur (4). Mais cela ne signifie nullement que la chose prévue arrivera par nécessité. Car ce n'est pas une même chose de dire qu'une chose est future, et qu'une chose future est future (5). Pour nous en convaincre et arriver à une clarté encore plus grande, distinguons deux sortes de nécessités. Il y a une nécessité antécédente qui précède la chose et qui fait que la chose est. Il y a une nécessité subséquente que la chose produit et qui ne produit rien. Quand nous disons que le mouvement du ciel est nécessaire, c'est d'une nécessité antécédente qu'il s'agit parce qu'il est nécessaire que le ciel se meuve. Quand nous disons : si tu parles, nécessairement tu parles, c'est une nécessité subséquente que nous ávons en vue : nous n'entendons pas affirmer que quelque chose te contraint,

---

(1) « Praescientia Dei non proprie dicitur praescientia. Cui enim semper omnia sunt praesentia non habet futurorum praescientiam, sed praesentium scientiam. » *De casu diaboli*, c. 21, éd. cit., p. 267, l. 7. « Uno intuitu videt quaecumque facta sunt ». *Proslog.*, c. 14, ed. cit. p. 112, l. 8. Cfr *Monol.*, c. 63 ed. cit., p. 73, l. 9 et 18.

(2) « Cum ergo alia sit ratio de praescientia futurae quam de praesentis rei scientia, non est necesse divinam praescientiam et illam de qua quaerimus eamdem habere consequentiam. » *De casu diaboli*, c. 21, éd. cit., p. 267, l. 9.

(3) « In praescire intelligitur futurum, nam non aliud est praescire quam scire futurum. » *De concordia*, I, c. 3, P. L. t. 158, p. 511. Cfr c. 2, P. L., c. 509.

(4) « Cum dicitur futurum de futuro necesse est esse quod dicitur quia futurum nunquam est non futurum, sicut quotiens idem dicimus de eodem. » *De concordia...*, I, c. 2, circa finem. « Et ideo si Deus praescit aliquid necesse est illud esse futurum. c. 3. P. L., t. 158, c. 511.

(5) « Quippe non est idem... rem esse futuram et rem futuram esse futuram, sicut non est idem rem esse albam et rem albam esse albam. » *De concordia...*, I, c. 2, c. 510. Cfr c. 3, c. 511. Sans employer les termes techniques, S. Anselme distingue entre le *sens divisé* et le *sens composé*. Il distingue également, sans le dire, entre le *dictum de dicto* et le *dictum de re*, quand il écrit, fin du chapitre 2 et début du chapitre 3 : « Si est futurum, futurum est, cum futurum dicitur de futuro... Cum autem futurum dicitur de re, non semper res necessitate est, quamvis sit futura. »

te nécessite à parler, nous voulons dire purement et simplement que rien ne peut faire que, pendant que tu parles, tu ne parles pas. De ces deux nécessités, la première entraîne la seconde, la seconde n'implique pas, de son seul fait, la première (1). Si nous réussissons à montrer que la nécessité inhérente à la prescience divine est une nécessité subséquente, l'objection se trouvera résolue.

Pour y parvenir il nous faut considérer un autre aspect du problème, car les aspects multiples qu'il présente se tiennent si étroitement qu'à peine les peut-on distinguer (2). Quand il s'agit de la science divine on n'a le choix qu'entre deux hypothèses : ou bien elle est la cause des choses ou bien les choses la causent. La deuxième supposition nous est interdite : causes de la science divine, les choses lui seraient antérieures ; elles ne tiendraient plus leur être de Dieu, car c'est seulement par sa science qu'elles

---

(1) « Est namque necessitas praecedens, quae causa est ut res sit, et est necessitas sequens, quam res facit. Praecedens et efficiens necessitas est cum dicitur coelum volvi, quia necesse est ut volvatur. Sequens vero et quae nihil facit, sed fit, est cum dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. Cum enim hoc dico, significo nihil facere posse, ut, dum loqueris, non loquaris ; non quod aliquid te cogat ad loquendum... Sed ubicumque est praecedens necessitas, est et sequens ; non autem ubi sequens, statim et praecedens.» *Cur Deus homo*, II, c. 18, P. L., t. 158, c. 424. Cfr *De concordia...*, I, c. 2, P.L., c. 509. S.Anselme reprend ici la distinction de Boèce, qu'on trouve déjà chez Aristote, distinction qui sera reprise par les penseurs postérieurs sous les noms de *necessitas consequentis* et *necessitas consequentiae*, ainsi que le remarque Grégoire de Rimini (*Lectura super libros Sent.*, c. 38, q. II, art. 3). Venetiis, 1503, fol. 138*a*) : « Illud dictum Anselmi quod deus prescit futurum necesse est esse futurum... necesse est omne futurum esse futurum et plura alia quae ibi dicit sunt eodem modo intelligenda, scilicet ut notetur necessitas conditionalis sive consequentiae quam ipse vocat necessitatem sequentem positionem rei ».

(2) La pensée de S. Anselme est tellement synthétique qu'elle en est rebelle à l'analyse. Ses divers aspects se pénètrent au point de se confondre. Par exemple les deux distinctions qu'on vient de rappeler sont intimement unies dans son exposé et la deuxième ne l'est pas moins au problème de la causalité divine. De là vient que S. Anselme énonce parfois un problème qu'il a antérieurement résolu. Ainsi au chapitre 5 du *De concordia* il se demande si la science divine est ou n'est pas cause des choses et il a déjà donné implicitement sa réponse dans le chapitre 3. Non pas qu'il y ait incohérence dans la pensée. C'est au contraire à la cohérence parfaite de la pensée que cette apparence d'illogisme est due. Pour rendre parfaitement sa pensée, S. Anselme devrait tout dire à la fois. La nature du problème qu'il discute le veut. Dieu est absolument simple. Dès lors qu'on parle de Lui, tout se trouve dans tout. La pensée de S. Anselme est chose vivante. En l'analysant on a l'impression qu'on la tue. Rien ne saurait dispenser de la lecture et de la méditation de ses œuvres quiconque veut le comprendre.

peuvent le tenir de Lui (1). La science divine est donc une science créatrice, elle ne réflète pas les choses, elle fait que les choses sont. Mais, alors que nous croyions marcher vers la lumière, est-ce que nous ne retombons pas dans les ténèbres ? Si la science divine produit les choses, elle leur préexiste ; comment la nécessité qu'elle entraîne peut-elle être une nécessité subséquente ? Répondrons-nous que Dieu est absolument simple, qu'en Lui science, intelligence, volonté ne font qu'un et qu'ainsi dire que Dieu produit les choses par sa science, c'est dire qu'il les produit par un acte de volonté ? Dans ce cas, il nous faudra convenir que Dieu dispose, détermine, décrète tout ce qui arrive en ce monde (2). Le décret divin est antérieur aux choses ; comment la nécessité qui en résulte peut-elle être une nécessité qui les suit ? L'objection à laquelle nous nous heurtions reparaît avec une force accrue. Néanmoins, en la portant, pour ainsi dire, à son comble, nous nous sommes acheminés vers sa solution. C'est qu'en effet la volonté divine ne dépend de rien ; tout dépend d'elle. Elle n'est soumise à aucune nécessité ; mais au contraire, toute nécessité lui est subordonnée. S'imaginer que quelque chose nécessite Dieu à vouloir ou à ne pas vouloir, c'est une erreur complète (3). La vérité est que rien n'est nécessaire que parce qu'il le veut. Certes nous parlons parfois comme s'il y avait de la nécessité en Dieu, par exemple nous disons qu'il est nécessaire que Dieu dise toujours la vérité, que jamais il ne mente, qu'il ne commette jamais l'injustice. Ce sont là des expressions impropres (4). En les employant nous ne voulons pas dire que Dieu est contraint à observer la

---

(1) « Restat nunc ut consideremus... utrum ejus scientia sit a rebus, an res habeant esse ab ejus scientia. Nam si Deus a rebus habet scientiam, sequitur quod illae prius sint quam ejus scientia, et sic a Deo non sint, a quo nequeunt esse nisi per ejus scientiam. » *De concordia...*, I, c. 7, in principio.

(2) « Praedestinatio videtur idem esse quod praeordinatio, sive praestitutio et ideo quod Deus praedestinare dicitur, intelligitur praeordinare, quod est statuere futurum esse. » *De concordia*, II, c. 1, in principio.

(3) « Omnis quippe necessitas et impossibilitas ejus subjacet voluntati. Illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati. Nihil enim est necessarium aut impossibile nisi quia ipse ita vult ; ipsum vero aut velle aut nolle aliquid propter necessitatem, alienum est a veritate. » *Cur Deus homo*, II, c. 18, P. L. t. 158, c. 421. Cfr c. 17, c. 419.

(4) « Deus improprie dicitur aliquid non posse aut necessitate facere ». *Cur Deus homo*, II, c. 18. P. L, t. 158, c. 421.

vérité, la justice ; nous voulons dire qu'il y a en Lui une volonté si ferme, si constante de dire vrai et d'agir bien que rien ne le fera jamais mentir ni violer la justice (1). La volonté divine est donc souverainement indépendante. Elle est en même temps souverainement efficace. Tout ce qu'elle veut elle le fait, et elle le fait comme elle le veut (2). Elle donne aux choses non seulement leur nature, mais leur mode d'action de telle sorte que celles-ci agissent par nécessité ou par liberté selon qu'elle en décide (3). Ce que Dieu veut, écrit saint Anselme, ne peut pas ne pas être ; comme il veut que rien ne contraigne la volonté humaine à vouloir ou à ne pas vouloir, nécessairement l'homme est libre (4). Dès lors tout s'éclaire. En effet, considérons la volonté humaine, et supposons, comme nous venons de voir qu'il se doit, qu'elle est libre. Là où Dieu lui donne libre cours, ce que cette volonté veut se réalise. Une fois qu'elle a voulu et produit son effet, l'effet, bien que voulu librement, devient doublement nécessaire, en ce sens d'abord, qu'au moment où cet effet existe, il ne peut pas ne pas être, en ce sens ensuite que, par sa décision, la volonté fait qu'il existe. Mais, ces deux nécessités, c'est la volonté qui les produit ; ce sont des nécessités subséquentes (5). Ainsi en est-il

---

(1) « Cum autem dicimus aliquid necesse esse aut non esse in deo non intelligitur quod sit in illo necessitas aut cogens aut prohibens, sed significatur quod in omnibus aliis rebus est necessitas prohibens eas facere et cogens non facere, contra quod de Deo dicitur. Nam cum dicimus quod necesse est Deum semper verum dicere et necesse est eum numquam mentiri, non dicitur aliud nisi quia tanta est in illo constantia servandi veritatem ut necesse sit nullam rem facere posse ut verum non dicat aut ut mentiatur. » *Cur Deus homo*, II, c. 18, P.L., c. 422. » Dei voluntas nulla cogitur necessitate, sed ipsa se spontanea sua servat immutabilitate, quando dicitur aliquid necessitate facere. » *Ibid.*, c. 17, P. L., c. 420. Cfr *De casu diaboli*, c. 12.

(2) « Omnia quae vult et non nisi quae vult facit. » *Cur Deus homo*, II. c. 18. P. L., c. 421. « Necesse est esse quidquid Deus vult. » *De concordia...*, I, c. 13, P. L, c. 511.

(3) « Sola Dei voluntas fecit in principio rerum naturas, dans quibusdam competentes singulis voluntates ut naturae et voluntates secundum ordinem sibi traditum suum opus in rerum cursu persolverent. » *De conceptu virginali*, c. 11, P. L, t. 158, c. 445.

(4) « Quoniam enim quod Deus vult non potest non esse, cum vult hominis voluntas nulla cogi aut prohiberi necessitate ad volendum vel non volendum... tunc necesse est voluntatem esse liberam. » *De concordia...*, I, c. 3, P. L. c. 511.

(5) « Opus vero voluntatis cui datum est ut quod vult sit et quod non vult non sit, voluntarium sive spontaneum est, quoniam spontanea voluntate fit, et bifariam est

de la nécessité résultant de la prescience divine et de la prédestination. Ce que Dieu prévoit, ce qu'il veut est nécessairement futur ; mais la nécessité qu'il a d'être futur a son principe dans le vouloir divin. C'est donc une nécessité subséquente, sans influence sur le mode d'être nécessaire ou contingent de la chose prévue, puisqu'aucune nécessité ne précède la volonté divine. Il en est de l'avenir comme il en est du passé. Ce que Dieu a fait ne peut pas ne pas avoir été fait ; mais il ne s'en suit pas qu'il ait été fait par nécessité. De même ce que Dieu veut ne peut pas ne pas se produire ; mais il ne résulte pas de là que la chose voulue de Dieu arrivera par nécessité, puisqu'en Dieu ce n'est pas une nécessité quelconque, mais la seule volonté qui agit (1). Par exemple, du moment que le prophète avait annoncé et que la Vierge avait cru que le Christ souffrirait et mourrait, il était nécessaire que le Christ mourût et qu'il souffrît ; mais cela était nécessaire parce que le Christ le voulait d'une volonté immuable. « Si tu veux savoir, écrit saint Anselme, la vraie nécessité de tout ce que le Christ a fait et de tout ce qu'il a souffert, sache que tout cela était nécessaire, parce qu'il le voulait » (2). On dira : Dieu est immuable, il ne veut pas aujourd'hui ce qu'il ne voulait pas hier, il ne cessera pas demain de vouloir ce qu'il veut aujourd'hui. L'homme varie, il peut modifier les décisions de sa volonté. Et voilà le même acte de à la fois immuable et susceptible

---

necessarium, quia et voluntate cogitur fieri et quod non potest simul non fieri. Sed has necessitates facit voluntatis libertas, quae priusquam sint, eas cavere potest... Multa fiunt ex libera voluntate quae, antequam sint, fieri potest ut nunquam sint, et tamen quodammodo sunt necessitate, quae necessitas, ut dixi, descendit de libera voluntate ». *De concordia...*, I, c. 3 in fine.

(1) « Si proponit se aliquid immutabiliter facturum, quamvis quod proponit, antequam fiat, non possit non esse futurum, non tamen ulla est in eo faciendi necessitas aut non faciendi impossibilitas, quia sola operatur in eo voluntas ». *Cur Deus homo*, II, c. 18 P. L. t. 158, c. 422. « Quamvis necesse sit fieri quae presciuntur et predestinantur, quaedam tamen non eveniunt ea necessitate quae praecedit rem, sed ea quae rem sequitur... Non enim ea Deus... facit voluntatem cogendo aut voluntati resistendo, sed in sua illam potestate dimittendo. » *De concordia...*, II, c. 3, P. L. c. 520.

(2) « Si vis omnium quae fecit et quae passus est veram scire necessitatem, scito omnia ex necessitate quia ipse voluit. Voluntatem ejus nulla precessit necessitas. Quare, si non fuerunt nisi quia ipse voluit, si non voluisset, non fuissent. » *Cur Deus homo*, II, c. 18, P. L., t. 158, c. 424.

de changer. A cela rien d'absurde. Une comparaison nous le fera comprendre. Toute créature existe toujours dans l'éternité ; elle n'existe pas toujours dans le temps, et cela n'implique nullement contradiction. Ainsi le même acte est immuable dans l'éternité où il n'y a que du présent ; il est soumis au changement dans le temps, où il y a passé, présent et avenir. (1).

Quand, au terme de cette analyse, après cet essai de reconstitution, on rapproche le passage assez obscur par lequel s'ouvre la discussion et la phrase par laquelle saint Anselme conclut son exposé, la pensée devient claire, l'idée centrale se dégage nettement. Prescience et liberté sont ou ne sont pas incompatibles. La deuxième hypothèse implique au moins une impossibilité, puisqu'elle nous conduit à affirmer que Dieu ne peut agir que par nécessité. La deuxième n'en implique aucune et il n'est pas contre elle d'objection qu'on ne puisse résoudre (2). La foi a donc trouvé l'intelligence qu'elle cherchait, puisque d'une part toute les difficultés s'évanouissent et que de l'autre nous *voyons* la compatibilité de la prescience avec la liberté, pour ainsi dire, impliquée dans la nature de l'être parfait.

Saint Anselme n'aborde pas directement un problème qui sera posé dans la suite, à partir de Duns Scot (3), avec une précision croissante : quelle sorte de vérité faut-il attribuer aux futurs contingents et aux propositions qui les concernent et d'où leur vient leur vérité ? Mais nous savons par un passage du *Cur Deus homo* qu'il connaissait la théorie d'Aristote et nous savons aussi, par ce même passage, qu'il ne l'admettait pas (4). Quelle est donc sa pensée ? Il ne saurait être question de la reconstituer dans le détail, puisque saint Anselme ne traite pas expressément le problème. Néanmoins des textes, isolés mais suffisamment précis, permettent d'en fixer l'essentiel.

---

(1) *De concordia...*, I, c. 3 ; P. L., t. 158, c. 514-515.

(2) « Puto quia... monstravimus quod praescientiam Dei et liberum arbitrium simul esse... non sit impossibile, neque possit aliquid objici quod non sit dissolubile. » *De concordia...*, I, c. 7, in fine.

(3) Cf. Schwamm (H.). *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scot und seinen ersten Anhängen*, Innsbruck, 1934, p. 329.

(4) « Haec est illa necessitas quae (ubi tractat Aristoteles de propositionibus singularibus et futuris) videtur utrumlibet destruere et omnia esse ex necessitate astruere. » II, c. 18, P. L., t. 158, c. 424.

Une première chose est certaine. Les futurs contingents ont une vérité, car Dieu les connaît et il n'est de science que du vrai (1). D'autre part, on sait que saint Anselme distingue trois espèces de vérité. Il y a une vérité suprême qui est Dieu et de laquelle toute autre dérive (2). Il y a une vérité des choses qui consiste dans la conformité de leur être aux exemplaires qu'elles ont en Dieu (3). Il y a une vérité de la proposition, une vérité de la pensée qui est causée par les deux précédentes et qui n'en cause aucune autre (4). Une proposition est vraie quand elle réalise ce que saint Anselme nomme la « rectitude », c'est à dire quand, remplissant la fonction pour laquelle est faite, elle dit que ce qui est, est, et que ce qui n'est pas, n'est pas (5). Sous prétexte que la vérité de la proposition est causée par la vérité des choses, sous prétexte que les *futurs contingents* n'existent pas encore et qu'ils ne sont pas prédéterminés dans leurs causes, il ne faudrait pas conclure que les propositions qui s'y rapportent ne sont pas susceptibles de vérité. La pensée de saint Anselme est suffisamment claire sur ce point. Nous trouvons une première indication dans le passage où il mentionne la théorie d'Aristote, car déclarer que les propositions concernant les futurs contingents n'entraînent qu'une nécessité subséquente, c'est leur attribuer une vérité, puisque c'est seulement dans leur vérité que la nécessité subséquente peut avoir son principe. Le même sous-entendu se retrouve tout au long des chapitres au cours desquels saint Anselme discute l'objection élevée contre la

---

(1) « Scientia non est nisi veritatis. » *De concordia*..., q. 1, c. 2. P.L., t. 158, c. 509.

(2) « Idem sequitur de summa natura, quia ipsa summa veritas est. « *Monolog.* » c. 18, ed. cit., p. 33. *De veritate* c. 10 et c. 93 in fine.

(3) Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt. » *De veritate*, c. 7, éd. cit., p. 185.

(4) « M. — Vides quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum et nihil sit causa illius. »? — D. Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta, quasdam vero esse causa et effecta, ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et ejus quae est in propositione ; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis. » *De veritate* c. 10, éd. cit., p. 190.

(5) « Est enunciatio vera quando est quod enunciat sive affirmando sive negando. — Cum significat esse quod est, tunc est in ea veritas et est vera. » *De veritate*, c. 2, éd. cit., p. 177 et 178.

prescience divine au nom du libre arbitre (1). Au reste les déclarations précises ne manquent pas. Dans le *Cur Deus homo* saint Anselme déclare vraies les prophéties concernant les souffrances et la mort du Christ. Or, souffrances et mort du Christ sont choses contingentes, puisque c'est volontairement que le Christ est mort et a souffert (2). Enfin, dans le *Monologium* il affirme que la proposition vraie l'a toujours été et ne saurait cesser de l'être (3). Non pas, précise-t-il, dans le *De Veritate*, que cette proposition ait toujours existé, mais à quelque moment qu'on la suppose exister, sa vérité ne saurait lui faire défaut (4). Ce point lui paraît si indiscutable qu'il en tire une preuve de l'éternité de Dieu. Et comme il ne distingue pas entre les vérités nécessaires et les vérités contingentes, nous n'avons pas à distinguer nous non plus. Ainsi, toute vérité est, en un sens, éternelle. D'où il résulte que les propositions concernant les futurs contingents qui seront vraies quand la chose arrivera, le sont aussi avant qu'elle n'arrive. D'autre part, comme la vérité du vrai se trouve nécessairement en lui, c'est dans la proposition elle même que la vérité de la proposition réside (5). Saint Anselme n'aurait donc pas admis l'opinion qui sera formulée par Pierre Auriol, Pierre de Rivo, savoir que les propositions relatives aux futurs contingents ne sont pas vraies au sens aristotélicien du mot, c'est à dire d'une vérité qui leur soit inhérente.

D'où vient à ces propositions la vérité qu'elles possèdent? Il suffit de confronter quelques passages de divers ouvrages pour l'apprendre. Le premier se trouve dans le *Cur Deus homo*.

---

(1) *De concordia...*, c. 2 et 3.

(2) *Cur Deus homo*, II, c. 17 et 18. *De veritate*, c. 8, éd. cit., p. 186, l. 31 et ss.

(3) Cogitet qui potest quando incipit aut quando non fuit hoc verum scilicet quia futurum erat aliquid, aut quando desinet et non erit hoc verum, videlicet quia praeteritum erit aliquid. Quod si neutrum horum cogitari potest et utrumque hoc verum sine veritate esse non potest, impossibile est vel cogitare quod veritas principium aut finem habeat. c. 18, éd. cit., p. 33.

(4) « Cum enim dixi : « quando non fuit verum quia futurum erat aliquid », non ita dixi ac si absque principio ista oratio fuisset quae assereret futurum esse aliquid, aut ista veritas esset Deus, sed quoniam non potest intelligi quando, si oratio ista esset, veritas illi deesset. c. 10, éd. cit., p. 190.

(5) Quia nihil est verum nisi participando veritatem et ideo veri veritas in ipso vero est... Quapropter non nisi in ipsa oratione quaerenda mihi videtur ejus veritas. C. 2, éd. cit., p. 177.

La nécessité subséquente, remarque saint Anselme, vaut pour tous les temps ; c'est à dire, si nous comprenons bien sa pensée, que, dans la proposition de laquelle elle résulte, le verbe peut se mettre à tous les temps (1). Quand on rapproche ce passage de la définition de la vérité que donne le *De veritate*, la pensée devient claire : les propositions relatives au présent sont vraies quand elles disent ce qui est ; les propositions relatives au passé le sont quand elles disent ce qui a été ; les propositions relatives à l'avenir le sont quand elles disent ce qui sera (2). Mais une chose n'est future qu'à la condition d'être dans la vérité suprême (3). Les futurs contingents ont donc, en dernière analyse, une vérité parce qu'ils sont déterminés dans la pensée et dans la volonté créatrices.

Ces remarques ne donneront que faiblement l'idée de la richesse des pages que l'on vient d'analyser. Saint Anselme n'est pas un professeur qui traite un problème parce que sa fonction l'exige. Il y met toute son âme. Sa phrase animée et vivante révèle un cœur qui vibre et qui vit de sa pensée. Pour rendre l'impression de vie que donne la lecture du *De concordia* et des passages du *De casu diaboli* et du *Cur Deus homo*, où saint Anselme traite également la question, il faudrait un talent analogue au sien. Néanmoins ce court exposé suffira peut-être à montrer l'intérêt du *De concordia* pour ceux qui s'intéressent au développement des idées et à la filiation des doctrines. Non seulement on y trouve, explicitement formulée, la distinction des deux nécessités et, utilisées, la distinction du sens divisé et du sens composé et celle du *dictum de dicto* et du *dictum de re*, dont il sera fait au XIIIe siècle un continuel emploi, mais les pages puissantes du Docteur Magnifique ramassent en un vigoureux et profond raccourci les traits essentiels d'une doctrine que saintBonaventure

(1) Ista sequens necessitas currit per omnia tempora hoc modo : quidquid fuit, necesse est fuisse ; quidquid est, necesse est esse ; quidquid futurum est, necesse est futurum fuisse. » II, c. 18, éd. cit., P. L., t. 158, c. 424.

(2) « Non est oratio vera quae dicit futurum esse aliquid, nisi reipsa sit aliquid futurum... Vere dicitur praeteritum esse aliquid quia ita est in re. *De veritate*, c. 10, éd. cit., p. 190.

(3) Quippe veritas orationis non semper potest esse, si ejus causa non semper est. Etenim non est vera oratio quae dicit futurum esse aliquid, nisi reipsa sit aliquid futurum ; neque aliquid est futurum si non est in summa veritate. *Ibid.*

et saint Thomas conduiront, chacun à sa manière, et, le second sur tout, avec des modifications importantes, à soncomplet achèvement. Ici comme sur bien d'autres points, saint Anselme mérite le nom qu'on lui a donné de père de la Scolastique [1].

L. Baudry.

---

(1) On a prétendu retrouver chez Duns Scot la théorie des décrets prédéterminants et même en découvrir des indices chez Saint Thomas. S'il n'était si dangereux, pour qui veut faire simplement œuvre d'historien, d'interpréter une doctrine à la lumière de théories apparues beaucoup plus tard, on pourrait se demander si elle n'est pas comme amorcée dans l'œuvre de Saint Anselme ou, tout au moins, si la méditation du début du premier chapitre de la deuxième partie du *De concordia* n'était pas capable de la suggérer.

LES PÉRÉGRINATIONS DE L'ÂME DANS L'AUTRE MONDE

D'APRÈS UN ANONYME DE LA FIN DU XIIe SIÈCLE

Les feuillets de garde du manuscrit 3236A du fonds latin de la Bibliothèque Nationale — recueil de commentaires bibliques composés en majeure partie d'extraits des Pères d'un type courant au XIIe siècle (1) — ont été utilisés par un scribe, de goûts assez éclectiques, qui y a transcrit, d'une écriture plus fine, des textes religieux et moraux des genres les plus divers, et a reproduit quatre grandes miniatures.

Un de ces textes a particulièrement attiré notre attention, ainsi que les deux miniatures qui semblent s'y rapporter. C'est un petit traité sur la nature de l'homme et le destin de son âme dans la vie future, d'allure extrêmement originale et, malgré d'abondantes citations scripturaires, d'une orthodoxie un peu

---

(1) *Allegoriae in Vetus Testamentum*, d'Hugues de Saint-Victor ; *Defloratio in Vetus Testamentum* ; abrégé des *Quaestiones in Genesim* et *in Exodum*, imprimées dans la Patrologie latine sous le nom de Bède ; extraits des *Allegoriae in Novum Testamentum*, d'Hugues de Saint-Victor. — L'écriture du manuscrit date de la fin du XIIe ou au début du XIIIe siècle. On trouve plusieurs mains, mais toutes sont de la même époque et de la même région. M. Samaran, professeur de paléographie à l'École des Hautes-Études, qui a bien voulu examiner le volume, estime qu'il est de caractère nettement méridional, Italie ou Espagne. Le contexte, et la comparaison avec divers recueils de fac-similés nous feraient volontiers pencher vers cette seconde hypothèse. Nous devons néanmoins signaler que l'un des textes contenus dans le manuscrit a dû être rédigé en Italie. Cf. W. SCHUM, *Exempla codicum amplonianorum Erfurtensium*, Berlin, 1882, pl. 13 et 14 ; Z. GARCIA VILLADA, *Paleografia española*, Madrid, 1923, pl. XLIX-L ; J. M. BURNAM, *Palaeographia iberica*, Paris, 1912. Un ex-libris ancien (XIIIe-XIVe s.) indique que le manuscrit a appartenu au prieuré bénédictin de Saint-Pierre de Landevieille (actuellement département de la Vendée, diocèse de Luçon) dépendant de l'abbaye de Saint-Michel en l'Herm.

suspecte. Son eschatologie est assez différente de celle de la théologie traditionnelle pour que l'on soit tenté de lui soupçonner d'autres sources. De fait, une citation du *Liber de causis*, désigné sous un de ses titres les plus anciens : « De Bonitate pura », aiguille les recherches dans un sens qui s'avère le bon, malgré la discrétion de l'auteur anonyme qui s'en tient à cette seule indication précise et ne donne que les références les plus vagues, en dehors des textes sacrés. Ceux-ci, nous l'avons dit, sont nombreux, et dénotent une familiarité avec l'office divin qui ne convient guère qu'à un homme d'Église.

Il est fort probable que notre clerc était versé, peu ou prou, dans l'étude des Pères, mais, sur ce point, il ne fait guère état de sa science, et l'on ne peut qu'indiquer certains rapprochements. Est-ce une simple coïncidence qui lui a fait prendre pour thème un verset du psaume XLVIII, choisi aussi par saint Bernard comme point de départ de considérations sur la grandeur et la misère de l'homme? La comparaison est intéressante, mais non concluante. Certaines analogies avec le *De anima* d'Isaac Stella, et surtout avec le *De spiritu et anima* d'Alcher de Clairvaux, ne permettent pas non plus d'affirmer qu'il ait lu ces ouvrages. Un fonds commun de culture biblique et patristique suffit sans doute à expliquer bien des ressemblances.

C'est d'un autre côté, nous l'avons fait entrevoir, qu'il convient de chercher les véritables sources d'inspiration du traité. Sa confrontation avec le *Liber de causis*, la *Métaphysique* d'Avicenne, la *Métaphysique* d'Algazel et le *Fons vitae* d'Ibn Gebirol, permettent rapidement de le replacer dans son véritable « climat ». Nous avons là un des témoins les plus curieux de la conjonction du néo-platonisme arabe avec la culture chrétienne occidentale, et son auteur a essayé, de bonne foi, semble-t-il, de concilier les dogmes de sa religion et les principes d'une philosophie qui

---

(1) Le texte se présente sous forme de sermon, avec texte scripturaire initial et Amen final. Mais il nous paraît fort peu vraisemblable qu'il ait jamais été prononcé devant un auditoire, même fort lettré. Il n'en est pas de même d'un des textes qui ont été transcrits à la suite sur les feuillets de garde, et qui est un sermon fait à l'occasion d'obsèques ou d'un anniversaire. Il reprend au cours de son développement le thème « Homo cum in honore esset... ». La différence de style est telle qu'il est difficile de l'attribuer au même auteur. Il est plus vraisemblable de supposer que le copiste a rapproché les deux textes en raison de cette similitude.

séduisait son esprit. Il n'est pas le seul à avoir tenté ce genre de synthèse quelque peu audacieuse. Dans le second quart du XII[e] siècle, l'archidiacre Dominique Gundisalvi, après avoir traduit avec l'aide du juif converti Jean de Séville, dit Avendauth, de nombreux textes de philosophie arabe, composa divers opuscules où se mélangeaient les doctrines émanatistes et les citations de saint Paul, invité sans malice à corroborer Ibn Gebirol (1).

Il y a bien d'autres exemples de cette tendance d'esprit et de ce procédé de composition. Le P. de Vaux a groupé et commenté une série de textes qui révèlent l'importance du mouvement philosophique qu'il a nommé l'« Avicennisme latin » (2). Parmi ceux-ci se trouve le *Liber de causis primis et secundis*, imprimé parmi les œuvres d'Avicenne dans l'édition de Venise, 1508, qui

---

(1) Sur Gundissalinus, Jean de Séville - Avendauth et le collège de Tolède, cf. UEBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1928, p. 358-363, et 729-730, 343-351, 628 ; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6[e] éd., Paris, 1934-1936, t. I, p. 184 sqq., t. II, p. 54-58, 62-70 ; H. BÉDORET, *Les premières traductions tolédanes de philosophie*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, 1938, p. 80-97 et 519-533 (donne la bibliographie la plus récente du sujet, p. 81-83, 519-520) ; C. OTTAVIANO, *Testi medioevali inediti*, Firenze, 1933 (Fontes Ambrosiani, 3).

On a édité cinq œuvres attribuées à Gundissalinus : 1° *De anima*. A. LÖWENTHAL, *Pseudo-Aristoteles über die Seele...*, Berlin, 1891. Les derniers chapitres ont été réédités, d'après un meilleur manuscrit par le P. DE VAUX : *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, Paris, 1934, p. 141 sqq. Le livre de Löwenthal n'étant pas actuellement accessible à Paris, j'ai dû pour les premiers chapitres consulter le médiocre manuscrit latin 16613 de la Bibliothèque nationale. — 2°. *De Unitate*. - P. CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung d. Dom. Gundisalvi De Unitate*. Münster, 1891. (*Beiträge z. Geschichte der Philos. des Mittelalt.*, I, 1) ; BONILLA Y SAN MARTIN, *Historia de la filosofia española*, Madrid, 1908, I, 450-456. — 3° *De immortalitate animae*. - G. BÜLOW, *Des Dom. Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*. Münster, 1897 (*Beiträge...*, II, 3). — 4° *De divisione philosophiae*. - L. BAUR, *Domin. Gundissalinus De divisione philosophiae*. Münster, 1903 (*Beiträge*, ... IV, 2-3). — 5° *De processione mundi*, édité d'abord par MENENDEZ Y PELAYO en appendice au t. I de son *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, p. 691-711, puis par G. BÜLOW, *Des Domin. Gundissalinus Schrift « Von dem Hervorgange der Welt »*... Münster, 1925. (*Beiträge...*, XXIV, 3). Cf. aussi la critique de cette dernière édition par BIRKENMAJER, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 38 (1935), p. 283-286.

Au sujet de la méthode de Gundissalinus, cf. E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, dans *Arch. hist. doctr. et litt. du M.A.*, IV (1929-1930), p. 74 sqq.

(2) R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, Paris, 1934.

est un des exemples les plus typiques de la collusion du néo-platonisme arabe et du néo-platonisme chrétien. M. Gilson avait reconnu déjà l'intérêt de ce traité, mosaïque de citations de la *Métaphysique* d'Avicenne et du *De divisione naturae* de Scot Erigène, mêlées d'extraits de saint Augustin (1). Le P. de Vaux, en le rééditant, a essayé de le situer dans le temps, et a émis l'hypothèse fort vraisemblable que les condamnations doctrinales des décrets de 1210 visent aussi bien les « avicenniens » de ce genre que les aristotéliciens. Ceci n'empêcha pas Guillaume d'Auvergne d'utiliser largement les œuvres du philosophe arabe et celles de Gundissalinus (2), et l'auteur du *Liber de intelligentiis* de reproduire fidèlement les théories les plus caractéristiques du néo-platonisme arabe (3).

A la fin du siècle, le courant avicennien subsistant à côté du courant averroïste était assez fort pour être visé, dans une large mesure, par les condamnations de 1277 (4). Dans la liste des propositions extraites d'Avicenne et d'Algazel on peut facilement reconnaître une partie des doctrines professées par l'auteur de notre texte anonyme une centaine d'années auparavant.

Il se place au début de cette série d'écrivains avicennisants et se rapproche beaucoup plus tant pour le fonds que par la forme, de Gundissalinus que, par exemple, de l'auteur du *Liber de causis primis et secundis*. Il semble en effet avoir échappé à l'influence de Scot Érigène, qui marque si fortement la pensée et même le vocabulaire de tous ceux qui l'ont étudié de près. Sa « bibliothèque » ne paraît pas avoir été très différente de celle des traducteurs tolédans. Il y a du reste tout lieu de croire qu'il a connu non seulement les traductions de Gundissalinus, mais

---

(1) Cf. E. Gilson, *op. cit.*, p. 92 sqq.

(2) Cf. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 17 sqq.

(3) Cf. Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph... des XIII. Jahrh.*, Münster, 1908 (*Beiträge...*, III, 2). Baeumker a reconnu depuis l'inexactitude de l'attributionfaite par lui de ce traité à Witelo : *Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschreibenenen Liber de intelligentiis*, dans *Miscellanea F. Ehrle*, I, 87-102.

(4) La liste des propositions condamnées a été éditée par le P. Mandonnet, à la fin de son *Siger de Brabant*, 2e édition, 1908, II, p. 29-52. A compléter par J. Koch : *Studien zur Hs. Ueberlieferung des Tractatus de erroribus philosophorum* » dans *Aus des Geisteswelt des MA.*, Münster, 1935, II, p. 862-877.

encore les œuvres qui lui sont attribuées (1). La manière d'utiliser les modèles arabes et de renforcer leur autorité anonyme de celle des Écritures, le style, d'une latinité souvent maladroite, bien que visant parfois à l'élégance, l'emploi de certaines expressions rares ou de néologismes identiques trahissent un disciple ou, à tout le moins, un lecteur assidu.

Faut-il faire un pas de plus et proposer l'attribution de ce nouvel opuscule au dossier de l'archidiacre de Ségovie? Cette hypothèse est assez peu vraisemblable, pour des raisons d'ordre surtout chronologique. Quelque peu fixés que nous soyons sur la biographie de Gundissalinus et d'Avendauth, on s'accorde généralement pour placer leur activité littéraire sous l'épiscopat de l'archevêque de Tolède Raymond, auquel ils dédièrent leurs traductions, par conséquent dans le second quart du XIIe siècle. Or, le texte anonyme contient une citation du *Liber de causis*, traduit par Gérard de Crémone (3), et sans doute aussi d'Isaac Israeli. Ceci nous reporte au moins au troisième quart du XIIe siècle (4). D'autre part, comme nous le verrons, le traité inédit témoigne d'influences gnostiques assez mystérieuses, dont le « corpus » gundissalinien paraît indemne. On y trouve bien des citations d'Apulée et de Boèce, mais le bon archidiacre n'en a pas tiré de conséquences particulièrement hétérodoxes sur les pérégrinations de l'âme. Ses hardiesses dogmatiques semblent provenir le plus souvent de sa maladresse de compilateur juxtaposant des textes sans se soucier trop de leur accord logique. Il en va tout

---

(1) Plusieurs rapprochements textuels l'indiquent, outre les raisons exposées ci-dessus.

(2) Notamment l'emploi des formes : *neutralitas*, appliqué à la santé humaine, et *intellectibilis*.

(3) Sur Gérard de Crémone, cf. UEBERWEG-GEYER, *Grundriss* ..., *loc. cit.*, ; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, *loc. cit.*, et en particulier M. STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Uebersetzungen aus dem arabischen bis Mitte des 17. Jahrh.*, Wien, 1905 (*Sitzungsberichte der philos. hist. Kl. der K. Akad. der Wissensch.*, IV), p. 16-32 et *Die Hebraeischen Uebersetzungen des M. A. und die Juden als Dolmetscher*... Berlin, 1893 ; L. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, New York, 1923, II, p. 87-90. Sur la traduction du *Liber de causis*, cf. H. BÉDORET, *L'auteur et le traducteur du Liber de causis*, dans *Revue néo-scol. de philos.*, 1938, p. 519-533.

(4) L'écriture du manuscrit nous donne les environs de l'an 1200 comme *terminus ad quem*.

autrement de l'auteur de la « Divine Comédie » dont nous allons maintenant résumer les principales étapes.

Le plan du traité est simple, assez logique, et un rigoureux parallélisme, basé sur le chiffre 3 et le chiffre 10, est observé dans les différentes parties. Nous n'invoquerons pas ici la mystique des nombres. Il suffira de faire observer qu'en ce domaine, le pythagorisme antique a fait des disciples aussi bien en Occident qu'en Orient. Au XIIe siècle, en particulier, plusieurs cisterciens et victorins de marque ont écrit des ouvrages sur cette question qui mériterait d'être mieux connue (1). Des préoccupations analogues existaient chez les commentateurs juifs et dans une école célèbre de philosophie musulmane (2). Notre auteur n'a donc fait là que se conformer à une mode générale. Après un assez long préambule sur la nature de l'homme, il annonce qu'il va traiter du sort de l'âme après la mort, décrit successivement le ciel et l'enfer, et indique quels sont les moyens d'éviter le second et d'atteindre le premier, où il invite ses auditeurs à l'accompagner, suivant les bonnes traditions anciennes et modernes. Rien d'anormal dans ce schéma, qui pourrait figurer dans tous les recueils à l'usage des prédicateurs.

Les préliminaires sur l'homme, qu'il considère sous trois aspects : l'homme intérieur, c'est-à-dire l'âme, l'homme extérieur, c'est-à-dire le corps, et l'« homo compositus », être raisonnant et social formé de l'union de ces deux éléments, n'ont rien qui heurte les formules admises couramment par les théologiens. Saint Augustin a défini l'homme dans des termes analogues (3), et a, lui aussi, célébré son éminente dignité d'image de Dieu. Son corps est plus noble que celui des animaux, et son âme participe à la Sagesse divine : « ... nihil sit Deo coniunctius. Et sapit enim, et vivit, et est : qua creatura nihil est melius » (4). On re-

---

(1) Citons par exemple les traités inédits d'Eudes de Morimond, *Analytica numerorum in theographiam* ; ceux de Guillaume d'Auberive, et, dans la Patrologie latine, les œuvres authentiques et apocryphes d'Hugues de Saint-Victor.

(2) Cf. l'Encyclopédie des Frères de la pureté. F. Dieterici, *Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl*, Leipzig, 1883-1886, p. 437 sqq.

(3) Cf. S. Augustin, *Enarr. in Psalm., XXXVII* (PL., XXXVI, 402). « Ubi ergo est totus homo, anima et caro est » ; *Enarr. in Psalm. CXLV* (PL., XXXVII, 1887) : « Nihil invenimus amplius in homine quam carnem et animam ; totus homo hoc est, spiritus et caro ».

(4) *De div. quaest.*, LI (PL., XL, 32) : « De homine facto ad imaginem et simili-

trouverait ces considérations, à travers tous les Pères, jusqu'à saint Bernard et Alcher de Clairvaux, dont les expressions sont très voisines de celles du traité : « Duplex est natura hominis. Una interior, quae est ipsa homo, quoniam mens uniuscuiusque est ipse, altera exterior, id est corpus. Ex duplici natura compactus est homo... » (1).

Mais, après ces débuts rassurants, l'auteur anonyme abandonne le platonisme modéré des Pères pour suivre Proclus et Plotin à travers leurs disciples arabes.

L'épithète platonicienne de *divinus* appliquée à l'homme intérieur peut, il est vrai, venir du Pseudo-Apulée (2). La définition de l'âme tirée du *Liber de causis* nous plonge en tous cas dans le milieu philosophique musulman, et dans un système émanatiste du monde qui ne peut s'accorder avec les croyances chrétiennes qu'au moyen d'une série de contresens, d'interprétations aventureuses, de quelques prétéritions inquiétantes et d'une accumulation d'autorités bibliques en équilibre instable.

Le Dieu de l'Écriture est identifié avec la Cause première platonicienne. La première émanation, le νοῦς, l'« Intelligentia », devient un ange (3). Quant à la troisième personne de la trinité plotinienne, l'âme du monde, elle est supplantée dans le traité par l'âme humaine individuelle, à laquelle l'auteur applique les citations qui la concernent. Dans les pages qui suivent, nous retrouverons, fidèlement reproduite, la hiérarchie des dix intelligences de la *Métaphysique* d'Avicenne (4), correspondant aux

---

tudinem Dei », dans lequel il commente le texte de S. Paul. « Et si exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem » (II *Cor.*, IV, 16). Le terme d'*homo compositus* se trouve aussi dans S. Augustin, quoique pris dans un sens un peu différent : *De vita beata*, II (PL., XXXII, 963) ; *Epistolae* (PL., XXXIII, 65, 520). Cf. ISIDORE DE SÉVILLE : « Duplex est autem homo, interior et exterior. Interior homo, anima ; exterior homo, corpus. » *Etym.*, XI, 5.

(1) *De spiritu et anima*, (P .L., XL, 819).

(2) « Solum enim animal homo duplex est, et cuius una pars simplex... quam vocamus divinae similitudinis formam ; est autem quadruplex... e quo factum est corpus, quo circumtegitur illud, quod in homine divinum esse iam diximus... ». *Asclepius*, éd. GOLDBACHER, p. 33.

(3) Cf. E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, p. 95. Cette identification avait déjà été opérée par les Arabes, et Gundissalinus l'avait adoptée, tant dans ses traductions que dans ses propres traités.

(4) Cf. AVICENNE, *Métaphysique*, IX, 4 (*éd, cit.* p. 104 sq.). L'on sait que cette

neuf chœurs des anges, et non plus aux sphères célestes, qui sont ici étrangement déchues de leur gloire.

L'auteur sait-il qu'à travers une citation du *Fons vitae*, annoncée en termes énigmatiques : « quidam ex sapientissimis ait », il remonte jusqu'à Platon ? Peu importe. Il nous suffit de constater que la notion du monde archétype est à la base de sa doctrine philosophique, et que l'univers visible n'est pour lui que le reflet des Intelligibles : « Mundus hic minor exemplum est maioris mundi ordine ». La formule d'Ibn Gebirol reproduit presque littéralement Plotin (1) : « Notre monde est l'image du monde intelligible. » Mais tout naturellement l'auteur invoque saint Paul : « Invisibilia enim Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. » Remarquons en passant que ce texte de l'épître aux Romains sert de thème au *De processione mundi* de Gundissalinus.

La comparaison que développe ensuite l'auteur entre les dispositions du corps : santé, maladie et état indifférent, et celles de l'âme : « dextra, sinistra et media » est tout à fait dans le style habituel de la psychologie du médecin-philosophe que fut Avicenne. Et, de fait, c'est d'Avicenne, sans doute à travers le *De divisione scientiarum* de Gundissalinus, que viennent ces considérations. Les termes « dextra » et « sinistra » appliqués à l'âme sont-ils simplement dérivés des textes évangéliques cités ici ? Faut-il aussi y soupçonner l'écho d'une sourate du Coran (2) ? La « dispositio media » n'a en tous cas guère de place dans la théologie chrétienne, qui répète fréquemment que Dieu vomit les tièdes. Au reste, l'auteur ne semble pas très fixé au sujet de ces personnages du « juste milieu » et leur consacrera simplement quelques mots vagues dans son avant-dernier paragraphe.

Sa conception du paradis est autrement intéressante. L'âme délivrée du corps qui l'emprisonne est conviée à une ascension vers la béatitude. Cette remontée vers Dieu, cause suprême d'où

---

hiérarchie se trouve déjà dans Al-Farabi. Cf. F. Dieterici, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, Leiden, 1892, p. 97.

(1) *Ennéades*, II, iv, 4. Cf. les formules employées par Chalcidius, *In Timaeum Platonis*, ed. Mullach, p. 186 : « Quare exemplum est intelligibilis mundus per aevum ; id vero quod ad exemplum institutum est, sensibilis scilicet mundus per tempora », et p. 205 : « mundus intelligibilis exemplum est mundi sensilis. »

(2) Qor. sour. LVI.

émanent tous les êtres, se fait en deux étapes de dix degrés chacune. Dans la première, l'âme purifiée s'élève au-dessus de la matière et prend conscience de sa véritable nature, qui est d'atteindre à la complète intégrité et à la parfaite unité de son être par l'union avec l'Un. Il y a,semble-t-il, dans cette gradation plusieurs éléments dont la synthèse est quelque peu confuse. D'une part, la notion des degrés de la vie spirituelle, que l'on retrouve dans la mystique chrétienne comme dans la mystique musulmane (1), et de la contemplation à laquelle peut accéder l'homme dès cette vie ; d'autre part, celle des charismes, privilèges des saints et des prophètes ; enfin, l'illumination progressive de l'âme dominant peu à peu la nature et s'intégrant à l'univers spirituel avicennien. Chacune de ces phases peut être illustrée et éclairée par des passages de la *Métaphysique* et du *De anima* d'Avicenne, de la *Métaphysique* d'Algazel, du *Liber de Causis* et du *Fons vitae*, qui viennent s'amalgamer à un fonds chrétien (2). Mais le plan de l'auteur semble original, et il a su mettre une note personnelle dans cette représentation de la vie mystique qui unit tant de concepts divers.

Dans le premier degré, l'âme raisonnable s'élève au dessus du monde corruptible, le domine et agit sur lui. En fait, l'auteur lui attribue les propriétés de l'intellect agent, que nous verrons reparaître dans la seconde étape (3).

---

(1) Sur la mystique musulmane, voir en général M. Horten, *Die Philosophie des Islam*, Munich, 1924, I, p. 236-259 et 358-365 ; L. Massignon, *Al-Hallâj*, Paris, 1922, et article *Tasawwuf* dans l'*Encyclopédie de l'Islam* sur le soufisme ; M. Asin Palacios, *El Islam cristianizado, estudio del « Sufismo » a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931 et *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, 1934.

(2) Sur la philosophie arabe et la philosophie juive du Moyen Age, cf. en général M. Horten, *op. cit.* ; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933. Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, Berlin, 1928, p. 289-342, 716-728 ; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e éd. Paris, 1934-1936. T. I, chap. iv. On sait que la Métaphysique d'Algazel, dont se sert l'auteur du traité n'est en réalité qu'un exposé des doctrines des « philosophes », et notamment d'Avicenne, qu'il entend réfuter dans la seconde partie de son traité. Cf. D. Salman, *Algazel et les latins*, dans *Arch. hist. doctr. litt. M.A.*, X (1935-36), p. 103-127. Le plus récent ouvrage sur les théories réelles d'Algazel est celui de M. Wensinck, *La pensée de Ghazzâlî*, Paris, 1940.

(3) Le premier degré de la descente en enfer étant la séparation de l'âme d'avec l'intellect agent, il est logique que le premier degré de la remontée les réunisse. Cf.

Au second degré, l'âme connaît d'une science certaine les âmes placées au-dessous d'elle, c'est-à-dire l'âme irrationnelle ou animale, l'âme végétale, la nature et l'univers matériel, céleste et sublunaire.

Au troisième degré, l'âme se complaît dans le spectacle de ses vertus.

Au quatrième degré, elle devient « lumineuse dans son essence claire » et connaît ses pensées profondes et celles des autres.

Au cinquième degré, l'âme est fermement assise et se repose, car tous ses désirs sont comblés.

Au sixième degré, elle se domine et s'obéit à elle-même, c'est-à-dire que sa volonté est égale à sa puissance, et que son essence est identique à ses formes.

Au septième degré, elle sent, dans une vision intellectuelle, le flux lumineux qui émane de l'essence divine. L'esprit de Dieu et sa lumière descendent sur elle et se reposent en elle, comme la confiance d'un roi se repose sur le bon chevalier qu'il tient en affection. Élevée au dessus des autres âmes, elle est transformée en juge.

Au huitième degré, l'âme connaît et contemple l'ordre de l'Être imprimé en elle-même, et, dans cette contemplation, s'enflamme d'amour pour lui.

Au neuvième degré, elle aime cette hiérarchie de la bonté dans l'Être, et y jouit de la place qui lui est assignée, louant Dieu qui est au-dessus d'elle.

Au dixième degré, elle appréhende enfin l'Être infini, cause des causes : Vie, qui est le Père ; Science, qui est le Fils ; Volonté, qui est l'Esprit, et, en l'appréhendant, s'unit à lui (1).

E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, p. 73 ; CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900, p. 253. Sur le rôle de l'intellect agent dans la philosophie d'Avicenne, cf. E. GILSON, *art. cit.*, et : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Arch. d'hist. doctr. litt. M.A.*, I (1926), p. 35 sqq.

(1) Il est intéressant de rappeler ici certains passages des écrits mystiques d'Avicenne. Dans l'ouvrage intitulé « Indications et annotations » [sur la doctrine soufique] il décrit onze degrés de purification successive par lesquels doit passer l'âme avant de s'unir à Dieu. Dans le premier, le mystique doit maîtriser son âme ; au cinquième degré, il arrive à l'état de repos parfait ; aux huitième, neuvième et dixième degré, perfectionnement de l'état de contemplation, qui devient stable. L'âme devient le miroir de la divinité ; auonzième degré, elle parvient à la contemplation permanente, à l'unification complète avec Dieu. Cf. MEHREN, *Traités mystiques d'Avicenne*, 2e fascicule. Leyde, 1891, p. 13-14.

Sur cette vision chrétienne s'achève l'ascension mystique de l'âme. Il lui reste à gravir le sommet de l'échelle avicennienne des êtres, c'est-à-dire les dix intelligences (1) qui correspondent, nous l'avons déjà vu, aux chœurs des anges. Il est intéressant de voir quelle est la hiérarchie céleste adoptée par l'auteur, car elle confirme l'hypothèse de sources orientales (2).

La hiérarchie la plus connue des théologiens latins est celle du Pseudo-Denys, qui se présente ainsi : Anges, Archanges, Principautés, Puissances, Vertus, Dominations, Trônes, Chérubins, Séraphins. Il en est une autre, de tradition ancienne, puisqu'elle remonte au moins à saint Grégoire le Grand : Anges Archanges, Vertus, Puissances, Principautés, Dominations, Trônes,Chérubins et Séraphins. Elle est suivie par Isidore de Séville (3) et par l'auteur du traité, avec une seule modification, mais caractéristique. Il a interverti les deux ordres supérieurs, et donné la prééminence aux chérubins.

Or, dans toute l'Église latine, les Séraphins jouent un grand rôle tant dans la théologie que dans l'iconographie (4), et le fait de les mettre au second rang est presque révolutionnaire. On ne peut l'expliquer qu'en se tournant, de nouveau, vers les traditions orientales (5). Dans celles-ci, et en particulier dans la théo-

---

(1) Il faut remarquer que l'auteur escamote une des intelligences, n'ayant que neuf chœurs angéliques à leur opposer.

(2) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. par Vacant et Mangenot, article *Anges*.

(3) Isidore de Séville, *Etym.* VII, 5 (PL., LXXXII, 272-274) ; *Liber Sententiarum*, I, 10 (PL., LXXXIII, 556). — C'est également la hiérarchie céleste adoptée par Alain de Lille, dans l'*Anticlaudianus*, V, 7 (PL., CCX, 536-537), et par Alcher de Clairvaux. Celui-ci, après une réflexion sur l'ascension de l'âme qui n'est pas sans quelque rapport avec le texte que nous commentons : « [anima] quae spiritu vivit, spiritu ambulat usque ad Cherubim et Seraphim, id est usque ad plenitudinem scientiae et regnum charitatis... » décrit la relation des vertus de l'âme avec les chœurs des anges. Voir *De spiritu et anima*, P.L., XL, 782.

(4) Les représentations des séraphins aux six ailes sont nombreuses, et remontent très haut, dans les manuscrits et dans les monuments religieux. La littérature mystique en a fait d'autre part un des symboles de la vie contemplative. Au XIIIe siècle, à la suite de la vision de saint François d'Assise, le rôle des séraphins devient plus important encore dans la théologie et dans l'art.

(5) Ces traditions sont suivies dans les liturgies syriennes, où la série la plus constante est celle-ci : Anges, archanges, principautés, puissances, vertus, dominations, trônes, séraphins, chérubins. Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, art. cit. D'autre part, les chérubins sont généralement à l'honneur dans les livres gnostiques.

logie musulmane (qui ignore la hiérarchie en neuf chœurs), les chérubins sont placés immédiatement au dessous du Trône de Dieu. La *Métaphysique* d'Algazel les identifie aux intelligences supérieures et, si l'on ne veut supposer à l'auteur que des sources traduites en latin, c'est peut-être là qu'il a puisé l'idée d'inverser les deux derniers degrés de sa hiérarchie (1).

S'il a été en contact direct avec des milieux musulmans, ce qui nous paraît fort possible, il a pu connaître l'abondante littérature relative aux Ascensions de Mahomet, ou *Mirâdj*, analysée par M. Asin Palacios dans son livre sur les sources de Dante : *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia* (2). Une des rédactions les plus populaires peuple de chérubins le ciel théologique qui domine les sphères célestes (3).

Les dix degrés de la seconde étape consistent pour l'âme à participer successivement à la gloire et aux privilèges caractéristiques des chœurs angéliques, jusqu'aux chérubins, qui correspondent au *νοῦς*, premier Créé et, au dessus d'eux jusqu'à l'Essence première, qui est Dieu. Les épithètes qui accompagnent le nom de l'Éternel sont presque toutes empruntées aux sources arabes, et la théorie du *fayḍ*, l'influx divin qui illumine l'univers jusqu'au centre de la terre, est évoquée en quelques mots.

La remarque qui suit appelle un commentaire, car elle donne une précieuse indication sur les relations personnelles qu'a dû avoir l'auteur, au moins à un moment de son existence. Il dit en effet qu'à cet état de béatitude absolue, qui correspond au dixième degré de l'être, nulle âme n'a pu parvenir, si ce n'est celle du Christ, quoique certains philosophes juifs estiment que l'âme de Moïse y ait atteint (4). Or, c'est en effet une croyance rabbinique assez répandue, et enseignée notamment dans un commentaire du livre de la Création (Séfer Yeṣīra) rédigé à Kairouan au milieu du xe siècle. La prophétie de Moïse est placée au-dessus de celle de tous les autres inspirés, car « son âme était supérieure

---

(1) C'est là du moins l'opinion attribuée par Algazel aux « philosophes ». Cf. aussi Maïmonide, *Guide des égarés*, éd. Munk, II, 60.

(2) Madrid, 1919.

(3) *Op. cit.*, p. 24-30.

(4) Les théologiens chrétiens, et notamment saint Grégoire de Nysse (*De vita Moysis*, PG., XLIV, 334, 378) ont bien reconnu le caractère exceptionnel des visions de Moïse, mais l'auteur invoque ici une source juive, et non les Pères.

à celle de tous les hommes, elle était subtile, légère et unie au monde de l'âme rationnelle avant même de s'être séparée de son corps » (1).

La descente en enfer se fait également en dix degrés. Elle s'opère à rebours des deux ascensions précédemment décrites, et un parallélisme voulu s'observe entre les étapes de la félicité et celles de la misère, suivant les deux termes empruntés par l'auteur aux traductions de Gundissalinus (2). Les tourments, d'ordre purement spirituel comme les récompenses, s'opposent à celles-ci. Ils s'opposent également aux chœurs des anges et aux Intelligences que ceux-ci représentent (3), en commençant par l'ordre inférieur c'est-à-dire les Anges, pour terminer aux Chérubins, et à Dieu. Mais ils correspondent aux cieux astronomiques, et cette comparaison est bien surprenante au premier abord pour les familiers des littératures classiques et médiévale. En plaçant son paradis dans les planètes, Dante n'a fait que se conformer à des traditions respectables et remontant fort loin dans les siècles. L'influence des cultes orientaux qui divinisaient les astres avait tout naturellement conduit à placer les Champs Élysées parmi les étoiles et les planètes (4). Les Pères de l'Église, il est vrai, avaient abandonné ces croyances païennes et enseigné qu'au dessus du ciel matériel se trouvait un ciel spirituel, l'Empyrée, où vivaient, dans la lumière de Dieu, les anges et les âmes bienheureuses (5). Les huma-

---

(1) Extrait de l'ouvrage à paraître de M. Georges Vajda, *Le Commentaire Kairouannais du Séfer Yesîra*, auquel je suis redevable de ces notes et de bien d'autres précieuses indications sur la philosophie arabe. — Maïmonide a également parlé de la qualité exceptionnelle de la prophétie de Moïse, dans le *Guide des égarés*, II, ch. XXXII sqq., mais cet ouvrage n'a été traduit en latin qu'au XIIIe siècle.

(2) Ces deux vocables ont peut-être été inspirés à Gundissalinus lui-même par la lecture de Boèce, qui les emploie avec prédilection dans le *De consolatione philosophiae*.

(3) L'auteur, dans les trois premiers degrés, avait aussi commencé une comparaison avec les commandements de Dieu violés par l'âme coupable. Mais elle lui a sans doute paru trop difficile à soutenir rigoureusement, et il l'a abandonnée momentanément, se réservant d'établir une nouvelle série décimale avec les préceptes dans le passage suivant.

(4) Sur toute cette question, cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e édition, Paris, 1929 ; du même, *Afterlife in Roman paganism*, New-York, 1922. Cf. aussi la thèse de M. P. Capelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus*, Halle, 1917, qui contient une abondante bibliographie.

(5) M. Bruno Nardi a donné un excellent aperçu de l'histoire de l'Empyrée dans

nistes médiévaux n'avaient cependant pas perdu le souvenir des poétiques légendes dont se faisaient l'écho les œuvres latines les plus répandues (si l'on en juge par le nombre de manuscrits qui nous en sont restés) et notamment le *Songe de Scipion* de Cicéron, avec le commentaire de Macrobe.

Quant aux Arabes, la plupart de leurs philosophes donnent un rôle noble aux planètes. Avicenne les fait mouvoir par des âmes engendrées par les Intelligences qui leur correspondent (1). Il n'est pas question d'y placer l'enfer. En suivant attentivement l'énumération des sphères infernales dans le traité, la lumière se fait partiellement sur les origines d'une doctrine aussi étrange.

Au premier stade (2), l'âme se détache de l'intellect agent (3) et perd tout pouvoir sur la matière, semblable à un homme qui, pieds et poings liés, ne peut faire ce qu'il désire. Elle est prise entre le premier ciel et la Nature (4).

Dans le second stade, elle perd la notion de la vérité ; elle est envahie de formes fausses qui impriment dans son essence de vaines images, en tombant dans le Ciel étoilé.

Dans le troisième, elle descend dans la sphère de Saturne et se remplit de haine, de colère et d'envie, se prenant en dégoût ainsi que toutes ses actions.

Dans le quatrième orbe, qui est celui de Jupiter, son essence devient obscure.Mais dans ces ténèbres elle aperçoit les formes de tout ce qu'elle a pensé, dit ou fait, et elle en souffre plus que si elle avait perdu la mémoire, car elle sait qu'elle a encouru le mépris des autres.

---

ses *Saggi di filosofia dantesca*, Milan, 1930, p. 204 sqq. Cf aussi P. Duhem, *Système du monde*, II, 2e partie : *La Cosmologie des Pères de l'Eglise*.

(1) Cf. Avicenne, *Métaphysique*, IX, 3 (éd. Venise, 1508), f. 104, et Algazel, *Métaphysique*, I, v (*Algazel's Metaphysics, a mediaeval translation edited* by Rev. J. T. Muckle, Toronto, 1935, p. 120-121).

(2) La hiérarchie des planètes est celle de l'astronomie ptoléméenne, qui est également celle de Macrobe dans le commentaire du Songe de Scipion.

(3) Ce qui est tout à fait conforme à l'enseignement d'Avicenne, tel que l'expose Algazel, *Métaphysique*, II, v, 4 (éd. cit., p. 186-187).

(4) Il suffit de se reporter à la figure pour se rendre compte que le « premier ciel », désigne ici non la première sphère motrice — le ciel cristallin des théologiens latins — mais le ciel spirituel. Avec la nature, dans le système du néo-platonisme arabe commence le monde de la matière.

Dans le cinquième stade, elle descend jusqu'à la sphère de Mars et perd tout repos, vouée à un pèlerinage sans espoir.

Dans le sixième, l'âme ne peut plus ni se dominer, ni s'égaler à elle-même, elle désire le pouvoir, qui correspond au Soleil, et elle est incapable de l'obtenir.

Dans le septième, son intelligence perçoit que la lumière de Dieu s'éloigne d'elle, et qu'elle est l'objet de sa colère. Elle voudrait fuir et se cacher, semblable au larron qui se cache dans un coin pour échapper à la pendaison. On le cherche, on le trouve, et il s'entend condamner à mort. Tel est le sort de l'âme empiégée dans les voluptés du ciel de Vénus.

Dans le huitième, elle reçoit l'impression des fourberies et des subtilités du siècle et s'enflamme d'un ardent désir pour ces biens trompeurs et décevants qu'elle ne peut atteindre, et qui sont l'apanage de l'orbe de Mercure.

Dans le neuvième, elle déteste les figures et les substances qui lui sont conjointes, elle est dévorée par ses formes comme par un ver rongeur, elle prend en haine la hiérarchie des êtres établie par la Bonté divine et tout ce qui existe, en se voyant exclue de la société des substances heureuses et prise dans la sphère de la Lune.

Au dixième stade, elle est emprisonnée dans le dernier orbe, brûlée par le feu, suffoquée par les vapeurs et la fumée, congelée dans la glace, oppressée par le poids de la terre, et comme ensevelie dans un cachot obscur. Au plus profond des enfers, elle réclame en vain de l'eau pour calmer ses brûlures, du feu pour fondre la glace, et de l'air lorsqu'elle se sent étranglée. Errante et inquiète, sans repos ni trêve, elle n'a aucun espoir d'évasion dans cet ultime degré d'éloignement de Dieu.

Certes, voici une bien singulière image des châtiments éternels. L'on y reconnaît en passant des formules empruntées aux textes arabes que nous avons déjà signalés, ainsi que des allusions chrétiennes et des souvenirs mythologiques hérités de la religion et de l'astrologie grecques [1] . Les propriétés des planètes correspondent généralement en effet au caractère des divinités dont elles portent le nom. Mais, pour les astrologues arabes comme

---

(1) Cf. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd. Paris, 1929, p. 160-161.

pour les Anciens, elles ne sont pas toutes maléfiques. Si Saturne, planète froide, est mauvais ainsi que Mars, Jupiter et Vénus exercent une bonne influence (1). Ici, toutes les sphères contribuent à l'avilissement et au malheur de l'âme.

Il n'y a guère qu'une explication plausible pour un système aussi rigoureusement pessimiste. L'auteur inconnu du traité, platonicien à outrance, et sans doute hors d'état de discerner les véritables sources philosophiques d'une doctrine qu'il détourne de son sens premier, a adapté à son eschatologie la vieille croyance gnostique de la descente de l'âme à travers les sphères planétaires pour s'unir à un corps mortel et corruptible.

On a longuement étudié l'origine religieuse de cette théorie. Elle remonte soit au dualisme mazdéen, qui enseigne que la matière est fondamentalement mauvaise (2), soit, comme le pense M. Cumont, à la théologie astronomique chaldéenne, adoptée et modifiée par l'Iran et diffusée dans tout le monde antique avec les mystères de Mithra (3).

Que l'influence des croyances iraniennes ait ou non inspiré à Platon le mythe du *Phèdre* (4), c'est en tous cas lui qui a introduit dans la philosophie l'image de l'âme qui, ayant péché, perd ses ailes et déchoit en s'incarnant dans un corps. Cette notion devait

---

(1) Cf. GUNDEL, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn, 1922 ; BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899. Dans le *Quadripartitum* de Ptolémée, texte essentiel de l'astrologie médiévale, les vertus propres et l'influence bonne ou mauvaise des planètes sont exposés dans les chap. 4 et 5 (éd. latine Venise, 1520, n. st., f. 8*v*-10*v*).

(2) Cf. en particulier R. REITZENSTEIN, *Griechische Lehren*, dans *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926 (*Studien der Bibliothek Warburg*, VII).

(3) Cf. CUMONT, *Mystères de Mithra*, 3e éd. Bruxelles, 1913 ; *After life in Roman paganism*, New-York, 1922 ; *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e ed. Paris, 1929, chap. V, VI et VIII. Les notes ajoutées à la fin de ce dernier ouvrage contiennent une abondante bibliographie du sujet. — Cf. aussi BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, IV. Bd., 1901, p. 136-169 ; 229-273. M. L. Rougier se déclare en désaccord avec M. Cumont au sujet de l'origine babylonienne de la croyance en la descente et l'ascension des âmes à travers les sphères, et croit que « les Pythagoriciens l'ont élaborée pour leur propre compte, indépendamment de la théologie sidérale née à Babylone au contact du mazdéisme et de l'astrologie chaldéenne. » Cf. L. ROUGIER, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes.* Le Caire, 1933, p. 95.

(4) Cf. REITZENSTEIN, *op. cit.*

se développer et se transformer, chez les néo-platoniciens et les gnostiques (1), au contact des cultes sidéraux, dont l'essentiel peut se résumer ainsi : « Les âmes, dit M. Cumont, descendaient sur la terre du haut du ciel en traversant les sphères des sept planètes et acquéraient ainsi les dispositions et les qualités propres à chacun de ces astres. Après le trépas, elles retournaient par le même chemin à leur première demeure. Pour parvenir d'une sphère à la suivante, elles devaient franchir une porte gardée par un commandant, ou archonte... Seules, celles des initiées connaissaient le mot de passe qui fléchissait ces gardiens incorruptibles et, sous la conduite d'un dieu psychopompe, montaient sûrement de zone en zone. A mesure qu'elles s'élevaient, elles se dépouillaient, comme de vêtements, des passions et des facultés qu'elles avaient reçues en s'abaissant ici-bas et, débarrassées de tout vice et de toute sensualité pénétraient dans le huitième ciel pour y jouir, essences subtiles, d'une béatitude sans fin » (2).

Cette eschatologie semble avoir été généralement admise à la fin du paganisme (3). Elle fut peu à peu adoptée par les philosophes, sous des formes diverses (4).

Chez Philon le juif et chez Plotin (5), le thème de la descente

---

(1) Cf. ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Leipzig, 1897 ; E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913, en particulier p. 178 sur les planètes considérées comme des divinités malfaisantes, et p. 268-269.

(2) CUMONT, *Les religions orientales*, p. 116-117.

(3) Dans les temples de Mithra, une sorte d'échelle composée de huit portes superposées dont les sept premières étaient formées de sept métaux différents rappelait l'itinéraire symbolique de l'âme. Cf. CUMONT, *Mystères de Mithra*, p. 144-149 ; *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896, I, 36 sqq., 118.

(4) Ces théories semblent avoir été introduites dans la spéculation philosophique par Numénius. D'après Porphyre et Proclus, l'âme descendant sur la terre reçoit d'abord un vêtement éthéré, la raison, puis un fluide solaire, l'imagination, puis un vêtement lunaire qui la rend sujette aux passions, enfin un corps charnel qui cause son aveuglement et son ignorance des choses divines. Cf. CUMONT, *After life in Roman paganism*, p. 106. Plutarque expose une théorie un peu différente : le corps est formé par la terre, l'âme (*psyche*) par la lune, et l'intelligence (*νους*) par le soleil. Cf. PLUTARQUE, *De facie lunae*, ed. P. Raingeard, 1935.

(5) *Ennéades*, I, VI, 7 ; I, VIII, 14 ; IV, III, 12-17 ; IV, VIII, 5 ; V, II, 6 ; VI, IX, 9. (éd. BRÉHIER, Paris, 1924-1936). Cf. BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1928, p. 64-69.

de l'âme reste symbolique. Dans les livres hermétiques (1), et chez certains auteurs latins, l'imagerie se précise et se charge de mythologie. En même temps, dans les spéculations gnostiques (2) et manichéennes, le rôle des planètes devient néfaste (3), et, dans les cieux, les esprits bons luttent contre les esprits mauvais (4).

C'est un des traits les plus marquants de l'hérésie de Priscillien (5), auquel Paul Orose reproche sa doctrine pernicieuse sur la chute de l'âme (6). Un rapprochement pourrait être suggéré, mais, en l'absence de tout document, il nous est impossible, même en admettant l'hypothèse de l'origine ibérique du traité anonyme, d'établir une filiation entre Priscillien et son auteur inconnu. Nous laisserons à Menendez y Pelayo la responsabilité de son assertion sur les tendances naturelles au gnosticisme de l'esprit espagnol (7).

Nous n'avons pas à examiner ici le célèbre recueil hermétique

---

(1) Cf. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Munster, 1914 (*Beiträge zur Gesch. der Philos. des M.A.*, XII, 2-4) ; W. Scott, *Hermetica*, Oxford, 1924-1934, 4 vol.

(2) Cf. Anz, *op. cit.* ; Thorndike, *A history of magic...*, New York, 1923, I, ch. xv.

(3) On ne peut, dit fort justement Bousset, expliquer cette évolution de la religion sidérale chaldéenne que par l'influence du dualisme iranien. Cf. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, p. 247. Cette transformation des planètes en divinités mauvaises est un des points principaux de la religion des Mandéens. Cf. W. Brandt, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und persischen Vorstellungen*, dans *Jahrbücher für protest. Theol.*, 1892, p. 405-438, 575-603 ; K. Brandt, *Die Mandäer*, Amsterdam, 1915.

(4) Cf. Cumont, *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khoni*, Bruxelles, 1908.

(5) Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, chap. 2, p. 74 sqq., 321 sqq.

(6) « Priscillianus ... Manicheis miserior... docens animam quae a Deo nota sit de quodam promptuario procedere, profiteri ante Deum se pugnaturam et instrui adoratu angelorum, dehinc descendentem per quosdam circulos a principatibus malignis capi... ». Menendez y Pelayo, *op. cit.*, p. civ. Cf. aussi la lettre de S. Leon à Torubio de Astorga, au sujet des erreurs de Priscillien : « contra id, quod animas in coelestibus peccare credunt ... referuntur asserere animas, quae humanis corporibus inferuntur fuisse sine corpore, et in coelesti habitatione peccasse, atque ob hoc a sublimibus ad inferiora delapsas in diversae qualitatis principes incidisse... ». *Ibid.*, p. cxxv.

(7) *Ibid.*, p. 130.

connu sous le titre de *Poimandres* (1), qui n'a pas été connu du Moyen âge latin, mais il convient de passer rapidement en revue quelques textes anciens dans lesquels les humanistes médiévaux ont puisé ce qu'ils savaient de la thèse platonicienne de la descente de l'âme.

La source la plus évidente est le *Timée*, traduit et commenté par Chalcidius (2), mais on y trouve peu d'images pittoresques à l'exception de celle qui montre l'âme vertueuse retournant vers l'étoile dont elle est issue. Le commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion*, et celui du grammairien Servius sur l'*Enéide* sont beaucoup plus riches en détails astrologiques et mythologiques. Macrobe fait descendre les âmes des étoiles sur la terre par le tropique du Cancer — porte des hommes — et les fait remonter vers l'immortalité par le tropique du Capricorne — porte des Dieux (3). Fait plus intéressant au point de vue de son influence possible sur l'auteur du traité anonyme, il emploie le mot d'enfer pour désigner la prison corporelle à laquelle est condamnée l'âme tombée du ciel (4). Servius applique le même terme à la terre et aux neuf cercles célestes, et énumère les vices donnés

---

(1) Réédité récemment par WALTER SCOTT, *Hermetica*, t. I, et partiellement par REITZENSTEIN, *op. cit.*. Une nouvelle édition par Arthur Nock et le Père Festugière s'imprime dans la collection Budé.

(2) Éd. MULLACH, Paris, 1867, Cf. p. 170-171 et 223-223 sur la descente et la remontée des âmes.

(3) Éd. EYSSENHARDT, Leipzig, 1868, I, 12, 1. Cf. M. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster, 1916 (*Beiträge zur Gesch. der Philos. des M.A.*, XIII, 1.).

(4) *In Somm. Scip.*, éd. cit., I, x-xi, p. 513-515. : « Qui per diversas gentes auctores constituendis sacris caerimoniarum fuerunt aliud esse inferos negaverunt quam ipsa corpora, quibus inclusae animae carcerem foedum tenebris horridum sordibus et cruore patiuntur. Hoc animae sepulcrum, hoc Ditis concava, hoc inferos vocaverunt... Qui primum Pythagoram et qui postea Platonem secuti sunt, duas esse mortes, unam animae, animalis alteram prodiderunt... ipsam vero animam mori adserentes cum a simplici et individua fonte naturae in membra corporea dissipatur... »

« Qui pondere ipso terrenae cogitationis paulatim in inferiora delabitur, nec subito luteum corpus induitur, sed sensim per tacita detrimenta ... in quaedam siderei corporis incrementa turgescit. In singulis enim sphaeris quae coelo subjectae sunt, aetherea obvolutione vestitus, ut per eas, gradatim societati hujus indumenti testei concilietur, et ideo totidem mortibus, quot sphaeras transit, ad hanc pervenit quae in terris vita vocatur. »

par les planètes à chaque étage du voyage (1), la torpeur de Saturne, la violence de Mars, la luxure de Vénus, la cupidité de Mercure, l'ambition de Jupiter (2) ...

Du Corpus hermétique, les auteurs occidentaux, jusqu'au XIII[e] siècle, n'ont connu que l'*Asclépius*, qui passait pour une œuvre d'Apulée (3). Un passage, écho de croyances religieuses (4), très répandues dans l'antiquité classique et dont nous retrouvons des traces chez les Arabes, nous montre l'âme coupable condamnée par les esprits supérieurs à errer indéfiniment entre le ciel et la terre, ballottée par les vents, les flots et les flammes des éléments (5). Cette image semble avoir inspiré certaines descriptions médiévales du Purgatoire, et nous la retrouvons de façon très précise dans le dernier cercle de l'enfer de notre Divine Comédie, sans que l'on puisse affirmer du reste que l'auteur

---

(1) Cf. SERVIUS, *In Aeneid.*, VI. 127 : « ergo hanc terram in qua vivimus inferos esse voluerunt, quia est omnium circulorum infima... (éd. Thilo et Hagen, II, p. 28) ; VI, 439 : « qui altius de mundi ratione quaesiverunt, dicunt intra novem hos mundi circulos inclusas esse virtutes, in quibus et iracundiae sunt et cupiditates, de quibus tristitia nascitur, id est Styx. Unde dicit novem esse circulos Stygis, quae inferos cingit, id est terram... (éd. cit., II, p. 66-67).

(2) VI, 714. Si anima aeterna est, et summi spiritus pars, qua ratione in corpore non totum videt, nec est tantae prudentiae tantaeque vivacitatis ut omnia possit agnoscere ? quia cum coeperit in corpus descendere, potat stultitiam et oblivionem, unde non potest implere vim numinis sui post naturae suae oblivionem... docent autem philosophi anima ad ima descendens quid per singulos circulos perdat, unde etiam mathematici fingunt quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra conexa sunt ea ratione quia, cum descendunt animae, trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium, quae res faciunt perturbationem animabus, ne possint uti vigore suo et viribus propriis. » (*éd. cit.*, p. 98).

(3) Éd. GOLDBACHER, *Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia*, Vindobonae, 1876, et WALTER SCOTT, *Hermetica*, vol. I, 1924.

(4) Cf. la doctrine du *De facie lunae* de Plutarque, *éd. cit.*, et VIRGILE, *Enéide*, VI, 741 ; E. NORDEN, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, 3. Auflage. Leipzig, 1926, p. 28-33 ; F. CUMONT, *Le symbolisme funéraire, chap. II, L'atmosphère séjour des âmes* p. 127-136 (sous presse).

(5) « Sin autem delictorum inlitam maculis vitiisque oblitam viderit, desuper ad ima deturbans, procellis turbinibus aeris, igni et aquae saepe discordantibus tradit inter coelum et terram mundanis fluctibus in diversa semper aeternis poenis agitata raptatur, ut in hoc animae obsit aeternitas quod sit in mortali sententia aeterno supplicio subiugata. » (éd. GOLDBACHER, p. 50).

l'ait empruntée à l'*Asclépius* et non à une source musulmane ou juive (1).

Il n'en est pas de même des premiers cercles. La représentation de la descente de l'âme à travers les sphères, enseignée par les philosophes antiques, fait partie du fonds commun de la culture classique du Moyen âge, et l'auteur du traité se rattache, sur ce point, à une tradition littéraire dont on pourrait citer de nombreux exemples. Deux passages du *De consolatione philosophiae* de Boèce (2), qui font allusion à la préexistence et à la chute des âmes, ont particulièrement exercé la sagacité de leurs interprétateurs, qui ont, à cette occasion, exposé ce qu'ils savaient de la doctrine platonicienne ou qu'ils croyaient telle. Selon Platon et d'autres philosophes, toutes les âmes ont été faites en même temps par le Créateur et placées dans les étoiles, dit Guillaume de Conches, puis elles descendent jusqu'au corps à travers les planètes» (3). Le sixième livre de l'Énéide a suscité des commentaires du même genre. Bernard Silvestre (4) rappelle, à ce propos, que les écrivains religieux de l'antiquité regardaient le corps humain et même tout le monde matériel situé au dessous de la sphère suprême, l'*aplanes*, comme l'enfer (5).

On retrouve les mêmes considérations chez des écrivains plus

---

(1) Un texte de S. Bonaventure semble se rapporter à cette tradition : « Quattuor elementa esse creduntur ad perpetuam damnatorum punitionem » (*Comm. sur les Sentences*, IV, d. 44. P. 2, art. 3, q. 1.)

(2) Boèce, *De consolatione philosophiae*, III, v. ix et v, pr. 2. (éd. Weinberger, Vienne, 1934, dans *Corpus SS. eccl. lat.*, vol. LXVII). Cf. P. Courcelle, *Etude critique sur les commentaires de Boece*, ixe-xve s. dans *Et. d'hist. doctr. litt. M.A.*, 1939. L'auteur de cet intéressant travail cite plusieurs gloses curieuses au sujet de la descente de l'âme, en particulier p. 62 et 87.

(3) Cf. Jourdain, *Des commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Triveth*, dans *Not. et extr. des mss.* (1862), XX. 2e partie, p. 77 sqq.

(4) Dans le *De Mundi Universitate*, Bernard Silvestre décrit la descente des âmes par le tropique du Cancer, d'après Macrobe (éd. Barach et Wrobel, Innsbruck, 1876, p. 37).

(5) Bernard Silvestre, Commentaire sur les VI premiers livres de l'Énéide, édité par W. Riedel, *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidis Virgilii ...*, Gryphiswaldae, 1924. « Antequam philosophiae id ad vigoris adolesceret, theologiae professores aliud esse inferos quam corpora humana negaverunt... Alii vero mundum in duo dividunt, superius scilicet et inferius aplanen. Quod superius est graeco nomine paradisus dicitur... quod vero aplanen est inferius, istam scilicet caducam et inferiorem regionem inferos dixerunt » (*éd. cit.*, p. 28-29).

récents, postérieurs au traité anonyme. Deux de ces tableaux de l'enfer planétaire offrent un intérêt particulier, leurs auteurs ayant, eux aussi, inséré dans le mythe néo-platonicien des notions dérivées de la philosophie arabe. Albert le Grand attribue à Platon l'énumération des « présents » que l'âme reçoit des différentes sphères, parmi lesquels on retrouve, avec le souvenir des épithètes mythologiques, celui des propriétés de l'intellect agent (1).

Un commentaire sur l'Énéide, attribué à Nicolas Trivet, reproduit avec précision les trois opinions connues : certains disent que l'enfer commence au dessous du ciel étoilé, d'autres sous le cercle lunaire, d'autres enfin que c'est le corps humain, puisque l'âme perd tous les biens en descendant vers lui par la porte du tropique du Cancer... » (2).

---

(1) ALBERT LE GRAND, *De anima*, l. I, tr. II (éd. BORGNET, t. V, p. 155) « [Plato] ... dixit [circulum] in septem dividi, qui est sub phantasmatibus et mole carnis praegravatus, unde dicit animam in sphaera Saturni accipere memoriam longam, et in sphaera Jovis accipere ratiocinationem probabilium sive opinionum, in sphaera autem Martis irascibilitatem, et in sphaera Solis sensibilium illustrationem, in sphaera autem Mercurii aestimationem nocivi et convenientis, et in sphaeram Veneris concupiscibilitatem, et in sphera Lunae motus quos movet in sequendo naturam corporis, ut attrahendo, mutuando, augendo et generando. »

(2) « Et secundum quosdam infernus est omne illud quod est sub firmamento siue celo stellato ; alii dicunt quod infernus est omne illud quod est sub globo lunari ; alii dicunt quod infernus est corpus humanum quia anima nostra descendens ad corpus humanum per portam cancri perdit bonum omne. Unde secundum Platonem anime nostre fuerunt create in orizonte eternitatis plene scientiis et uirtutibus, licet post per unionem ipsarum ad corpus, mole et grauedine corporis, omnium obliuiscantur. Et est orizon infirmus gradus intelligentiarum. Unde secundum poeticam fictionem anima nostra plena omnibus bonis descendens per Saturnum perdit eternitatem uel deponit et induit uel assumit mortalitatem et cadu[c]itatem. Deinde descendens per Iouem deponit ibi bonitatem et assumit malitiam, deinde descendens per Martem, deponit in eo placiditatem et mansuetudinem et assum(m)it iracundiam et irascibilitatem, deinde descendens per Solem, exuit se diuinitatem et assumit humanitatem ; deinde descendens per Venerem exuit mundiciam et castitatem, et assumet lasciuiam et immunditiam ; deinde descendendo per Mercurium perdit ueritatem et lucem et assumit falsitatem et obscuritatem ; et descendendo per lunam, deponit leuitatem et assumit obscuritatem siue grauitatem ; et deinde sic spoliata uirtutibus et obfuscata uitiis unitur corpori. Et oportet ut sic spolietur, quia ita purissima corpori non posset uniri. Sed postea anima deificata et a corpore separata rediens ad Deum per omnia illa loca et in singulis illis assumpta resumit uirtutes ibi dimissas, et redditum iterum fortius insinuat nobis quod Boetius, cum dixit : in semet reditura meat... ». (Ms. Venise, Marciana, Class. XII. 42, f. 1.). Texte communiqué par J. Porcher, qui l'a découvert il y a une vingtaine d'années, et prépare une

On ne trouve pas l'équivalent de ces descriptions dans la littérature musulmane, mais l'idée de l'origine céleste de l'âme et de sa déchéance lorsqu'elle s'unit avec la matière corporelle est courante dans le néo-platonisme arabe. Un célèbre poème d'Avicenne l'exprime de façon symbolique : « Il est tombé vers toi, du lieu suprême, une colombe de couleur cendrée, pleine de chasteté et de réserve. — Invisible à l'œil même du savant. Et pourtant elle était dévoilée... — Elle est parvenue avec répugnance jusqu'à toi, mais peut-être aussi elle te quittera avec peine, et elle en sera dans la désolation.— Elle était pure, sans amitié pour personne. Puis, quand elle s'est unie à toi, elle s'est acclimatée au voisinage des déserts et des ruines. — On dirait qu'elle a oublié les promesses du foyer et les demeures qu'elle a quittées contre leur gré — ...Elle pleure, lorsqu'elle se rappelle les promesses de son foyer, des larmes qui coulent et ne tarissent pas. — Elle passe son temps à gémir sur les traces noircies que dissémine le va et vient des quatre vents. — Car le lac serré la retient... » (1).

D'une façon plus prosaïque, l'*Encyclopédie des Frères de la Pureté* (Ikhwān es-Ṣafā') a été le véhicule des croyances gnostiques au sujet de l'âme (2). Leur doctrine sur le châtiment des âmes impures se rapproche du texte hermétique (3) de l'Asclépius que nous avons cité : elles errent dans l'atmosphère sous la sphère de la lune, et sont torturées par la chaleur et le froid de la couche froide et de la couche ignée qui entourent la terre (4).

étude sur ce sujet. Il a été vu depuis, par M. E. FRANCESCHINI qui a publié une court article dans son ouvrage : *Studi e note di filologia latina medioevale*. Milano, 1938 et a transcrit le prologue.

(1) *La Kaçidah d'Avicenne sur l'âme*, éd. et trad. de CARRA DE VAUX, dans le *Journal Asiatique*, 1899, p. 157-173. Ce texte m'a été signalé par Melle Goichon.

(2) Cf. F. DIETERICI, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrh.*, Leipzig, 1876-1877. TJ. DE BOER, article *Ikhwân al-Safâ*, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

(3) W. SCOTT (*Hermetica*, I. p. 97 sqq.) pense que les livres hermétiques ont été conservés et diffusés par les Sabéens, qui ont eu une certaine influence sur la pensée musulmane. Ils avaient des doctrines de type gnostique sur la matière mauvaise, la préexistence de l'âme et sa descente dans le corps. Cf. D. CHWOLSON, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Saint-Pétersbourg, 1856, l. I, Ire partie, chap. VII et IX.

(4) *Encyclopédie des Frères*, éd. de Bombay, t. II, p. 317 et 352 ; t. IV, p. 170. Avicenne reproduit une doctrine très voisine dans son Traité sur la connaissance de l'âme raisonnable (éd. MOHAMMED THABIT FUNDI, dans *Ma'rik*, Beyrouth, 1934, p. 324-336) : les damnés sont plongés dans la mer des ténèbres de la nature et sont

L'auteur du traité du manuscrit 3236A a-t-il connu ces doctrines ? A-t-il pu lire, ou se faire traduire par un acolyte, l'adaptation arabe des *Ennéades* de Plotin connue sous le nom de *Théologie d'Aristote*, où il est question de la chute de l'âme (1) ? C'est possible, mais aucune citation discernable ne nous autorise à le suggérer. L'influence du gnosticisme musulman (2) et l'opposition radicale établie par lui entre l'esprit et la matière, source du mal, paraît en tous cas vraisemblable pour expliquer l'exraordinaire déformation théologique que l'auteur a fait subir, au dogme chrétien de l'enfer et d'autre part au mythe platonicien puisqu il ne s'agit pas chez lui du symbole de la naissance, mais bien du sort de l'âme séparée après la mort et qui subit son châtiment dans les cercles de l'univers.

On serait tenté d'émettre une autre hypothèse. La rédaction du traité a eu lieu à l'époque de la grande diffusion des doctrines cathares dans le Midi de l'Europe. La doctrine des deux principes semblerait s'adapter à merveille à une philosophie qui considère la matière comme le mal. Mais, là, aucun document ne nous autorise à établir un rapprochement. Les quelques textes néo-manichéens qui nous sont parvenus n'offrent aucune ressemblance avec celui que nous éditons, et l'on n'y reconnaît pas de traces d'une cosmogonie théologique précise (3).

Il y a plus de vraisemblance à rendre responsable de ce spiritualisme à outrance la philosophie arabe (4), comme nous venons

---

précipités dans le gouffre des corps élémentaires.— Une eschatologie du même type régnait aussi dans la philosophie juive de cette époque. Les âmes méchantes, ou insuffisamment purifiées errent sous la sphère de la lune, dans les cercles des éléments (Notes de M. Vajda sur Abraham bar Hiyya et le Kitab Ma'ânî al-nafs). Cf. aussi E. NORDEN, *loc. cit.*

(1) F. DIETERICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, 2 vol. Leipzig, 1882-1883. « Empédocle s'accorde avec Platon pour dire que l'âme est bloquée et violemment opprimée dans le corps, sans pouvoir parler, et que le corps est pour l'âme comme une prison... (p. 10). — « Les âmes vivaient dans une demeure sublime et noble, mais lorsqu'elles eurent péché, elles tombèrent en ce monde » (p. 9).

(2) Cf. BLOCHET, *Études sur le gnosticisme musulman*, Paris, 1913.

(3) Cf. A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle, le Liber de duobus principiis*, Rome, Sainte-Sabine, 1939, qui donne la bibliographie la plus récente sur les doctrines cathares.

(4) Un traité de philosophie hermétique arabe, répandu en Europe vers cette époque contient lui aussi des théories d'inspiration dualiste : *Hermetis Trismegisti*

de le dire. Et son action se fait sentir sur un autre point, celui-là négatif, de l'eschatologie du traité anonyme.

L'on n'y trouve en effet aucune allusion au dogme de la résurrection des corps,et c'est là un autre point commun avec Gundissalinus qui a écrit un opuscule sur l'immortalité de l'âme en passant complètement sous silence cet aspect de la question. Il semble bien n'avoir pas de place dans une doctrine pour laquelle le bonheur suprême consiste dans une vie dénudée et libérée de toute attache matérielle : « ab hac corporeitate immunis ». Le même problème s'était posé pour les philosophes musulmans qui n'avaient pas toujours pu le résoudre par prétérition, comme les deux auteurs chrétiens évoqués ci-dessus. Dans le chapitre 7 du livre IX de la *Métaphysique*, qui a si visiblement inspiré le traité anonyme, Avicenne, avant de parler des félicités qui attendent l'âme séparée dans un paradis intellectuel rappelle que le prophète a promis à ses fidèles des jouissances beaucoup plus matérielles, mais ajoute qu'elles sont bien peu de chose pour les sages, en regard de celle qui réside en l'union avec la Vérité première (1).

Dans un autre ouvrage, qui n'a été traduit en latin qu'au XVIe siècle, mais que nous citons parce qu'il contient un exposé beau

---

De castigatione animae libellum..., ed. O. BARDENHEWER. Bonnae, 1873. Cf. par exemple les passages suivants : « Contempleris igitur, o anima, cunctas quae in eo [mundo naturae] inveniuntur species, formas, imagines, effigiesque sensibus subiectas, sciasque eas omnino nihil esse nisi simulacra formarum a sensibus remotarum et effigierum verarum, perpetuarum, sempiternarum... Quod si voluptatis veras gaudiaque perpetua desideras, o anima, immundam vestem tuam ponas, corporis tui onera abiicias, exinde ad mundum voluptatum verarum et gaudiorum perpetuorum convertaris vestimentaque induas essentiae tuae respondentia... » (*éd. cit.*, p. 16 et 17). Cf. aussi W. SCOTT, *Hermetica*, t. IV.

(1) « Opus est ut certificemus hic dispositiones animarum humanarum cum sunt exute a corporibus suis ad quam dispositionem perueniunt. Oportet autem te scire quod promissio alia est que fide recipitur, quia non est via ad probandum eam nisi credendo testimonio prophete, sicut illa que est de eo quod habebit corpus apud resurrectionem. Tu autem iam scis delectationem corporum et gaudia quod sunt. Lex enim nostra quam dedit Mahometh ostendit dispositionem felicitatis et miserie que sunt secundum corpus. Et alia est promissio que apprehenditur intellectu et a ratione demonstrativa, et prophetia approbat, et hec est felicitas et miseria animarum postquam sunt exute a corporibus suis. — Sapientibus vero theologis multo maior cupiditas fuit ad consequendum hanc felicitatem... que est coniuncta prime ueritati... » (*éd. cit.*, f. 106*v*).

coup plus complet que la *Métaphysique* de l'eschatologie d'Avicenne et des néo-platoniciens arabes, celui-ci exprime sa véritable opinion sur le « Mahad », c'est-à-dire, explique le traducteur, le retour de l'âme à la patrie céleste dont elle est issue. Elle est assez hardie et s'écarte du Coran malgré ses précautions oratoires. La description de la vie future ne convient qu'à l'âme. Il importe que le vulgaire croie queles récompenses et les châtiments atteignent aussi le corps, mais au philosophe, qui sait que son âme est une substance séparée, douée d'une existence propre, est révélé le véritable « Mahad », la « vie seconde », joie et délectation perpétuelle dans l'éternel repos (1).

La description du paradis et de l'enfer métaphysiques étant

---

(1) « Anima in dispositione quietis delectatur... Et delectatio perpetua substantialis non permixta cum aliqua tristitia est beatitudo vel foelicitas. » Cf. AVICENNAE... *Compendium de anima, De Mahad, seu de dispositione, seu loco ad quem revertitur homo vel anima eius post mortem... ab Andrea Alpago... ex arabico in latinum versa...* Venetiis, 1546, p. 79.

A un autre endroit, Avicenne expose l'opinion des « illustres philosophes », et il est clair qu'il s'y rallie : « quidam uero uolunt foelicitatem ac beatitudinem inesse ipsi animae ex perfectione substantiae ipsius et liberatione eius, vel ex immunitate eius ab intensis naturae impressionibus sensuum in ea, ... et ex dispositione contraria ipsius inesse ei in foelicitatem et poenam. Et tenentes hanc opinionem fuerunt philosophi clarissimi ». (*éd. cit.*, p. 41).

Quant au dogme de la résurrection des corps, Avicenne le critique en des termes quasi voltairiens. Il n'y a, dit-il, que deux alternatives : ou l'âme reprend le corps tel qu'il était au moment de la mort, ou bien la matière totale à laquelle elle a été unie pendant le temps de son existence ici-bas. Dans le premier cas, un homme tué à la guerre risque de ressusciter sans nez ou sans oreilles ; dans le second cas le corps devrait ressusciter dans son intégrité parfaite, mais c'est impossible, puisque les membres se renouvellent continuellement et se nourrissent de matière étrangère à eux. S'ils ressuscitent avec tout ce qu'ils ont absorbé, ils seront aussi gros qu'une montagne. Et n'oubliez pas qu'il existe, dit-on, des mangeurs d'hommes en certains pays. Qui ressuscitera, l'anthropophage ou son rôti ? (*éd. cit.*, p. 47).

Il est donc bien difficile de prendre à la lettre ce que le Coran dit du paradis et de l'enfer. Mais Avicenne estime que le prophète a sagement agi en décrivant aux simples le genre de récompense et de punition qui pouvait frapper leur esprit. Cela ne dit rien aux gens d'imaginer qu'ils vivront, comme les anges, perpétuellement en prière sans boire ni manger. Ce n'est pas avec ce genre de discours que l'on touche le cœur du peuple, conclut le sceptique philosophe, approuvant le Prophète d'avoir décrit aux croyants les festins et les houris. Le philosophe Abenmasarra, qui semble avoir eu une grande influence en Espagne, et ses disciples, les *masarris*, nient également la résurrection des corps (Cf. ASIN PALACIOS, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, 1914, p. 14 sq.).

achevée, l'auteur anonyme songe ensuite à indiquer à ses fidèles de quelle façon ils doivent agir pour arriver à l'un et pour éviter l'autre. Ce souci, dit-il, a été le mobile de trois sages législateurs, désireux d'assurer le salut des hommes, sur lesquels a lui la lumière de Dieu et dont les paroles sont inspirées, Moïse, Mahomet et le Christ, ce dernier étant plus puissant et plus vertueux que les deux autres. Suivent les dix commandements négatifs de l'Ancienne loi, qui préservent l'âme des dix peines infernales, auxquels correspondent dix commandements positifs de la Loi nouvelle, qui le conduisent aux dix degrés de béatitude (1). La phrase surprenante qui inaugure cette dernière série parallèle rappelle, sous une forme laudative, la légende des trois imposteurs qui fera scandale sous Frédéric II. Elle est presque incroyable sous la plume d'un chrétien, malgré la correction finale, et montre à quel point son auteur devait être près des sources arabes.

L'idée de comparer les « trois législateurs » était en effet courante, et depuis longtemps, dans la littérature musulmane. M. Massignon l'a trouvée, dès le xe siècle, dans un document qarmate (2). Elle s'accorde aussi avec la philosophie éclectique des Frères de la pureté (3).

L'expression « loquentes trium legum » revient fréquemment sous la plume d'Averroès, qui s'est vu, de ce fait, attribuer la paternité du livre imaginaire sur les trois imposteurs (4). Il est vrai qu'Averroès fut considéré avec suspicion, tant par les théologiens musulmans que plus tard par les scolastiques. Mais un célèbre mystique arabe de Murcie, Abenarabi, qui vécut à la fin

---

(1) Relevons, dans cette importance donnée à la Loi par l'auteur du traité une autre trace d'influence extra-chrétienne : « Religion pour le musulman, aussi bien que pour le juif médiéval, n'est pas en premier lieu une foi, la *fides* chrétienne, mais la *Loi*, que Dieu, en la révélant à son prophète, a donnée aux hommes. Cette compréhension essentiellement juridique et par là même politique de la religion est à la base de l'Islam et du judaïsme. » P. Kraus, dans *Revue des études islamiques, Abstracta islamica*, LVI, 1935, compte rendu de l'ouvrage de L. Strauss, *Philosophie und Gesetz*.

(2) L. Massignon, *La légende De tribus impostoribus et ses origines islamiques*, dans *Revue d'histoire des religions*, 1920, p. 74-78.

(3) Cf. M. Asin Palacios, *La disputa del asno de Turmeda*, dans *Revista de filologia española*, I (1914), p. 10 sq.

(4) Cf. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3e éd. Paris, 1866, p. 166 et 292-300.

du XIIe et dans la première moitié du XIIIe siècle, déclare que trois guides spirituels l'ont conduit au soufisme : Moïse, Jésus et Mahomet. Des trois, si Mahomet possède « le sceau de la prophétie », Jésus possède celui de l'absolue sainteté ; il est l'archétype de la perfection (1).

Sous la forme de la parabole des trois anneaux, cette phrase allait se répandre plus tard dans la littérature européenne (2). Mais son emploi dans un contexte doctrinal, et à cette époque, paraît assez anormal en dehors de la zone soumise directement à l'influence musulmane. Avec la citation rabbinique relative à la perfection de l'âme de Moïse, elle nous paraît indiquer qu'au moins à un moment quelconque de son existence l'auteur a été en contact direct avec des milieux intellectuels juifs et musulmans.

L'hypothèse la plus « économique » est d'en faire un élève du célèbre collège de Tolède, célébré avec tant d'enthousiasme par Daniel de Morley (3). Là, il aurait pu trouver non seulement les traductions de Gundissalinus, Jean de Séville et Gérard de Crémone, mais encore une riche collection de manuscrits et des acolytes complaisants susceptibles de les interpréter. Faut-il aller plus loin, et supposer que nous avons affaire à un récent converti dont la ferveur de néophyte n'aurait d'égale que l'inexpérience théologique ? Ce n'est pas impossible, mais plusieurs raisons nous font hésiter à adopter cette solution.

---

(1) Cf. M. ASIN PALACIOS, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, p. 268. Dans la seconde partie de ce volume sont publiés des extraits traduits du gros ouvrage d'Abenarabi, le *Fotuhat*, où se trouvent par exemple les phrases suivantes : « ... la primera gracia con que Dios me guió por mano de Jesús, Moisés y Mahoma, heraldos precursores de su misericordia. », *Fotuhat*, IV, p. 219. « Il sello de la santidad universal, tres el cual y a no hay santo alguno es Jesús. » *Fotuhat*, II, 64-65, p. 269. Cf. aussi ASIN PALACIOS, *Abenhazam de Cordoba*, t. III, Madrid, 1929, p. 216 sqq.

(2) Cf. GASTON PARIS, *La poésie du Moyen Age*, II, Paris, 1895, p. 131-163 ; V. CHAUVIN, *Documents pour la parabole des trois anneaux*, dans *Wallonia*, t. VIII (1900), p. 197-200. — Dans un commentaire anonyme sur le *De coelo* trouvé par Mgr Grabmann dans un manuscrit de l'Escurial, l'auteur cite les opinions de Platon, d'Aristote, d'Averroès, etc. et des trois lois « scilicet Maurorum, christianorum, et judaeorum. » Cf. M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen...*, Munich, 1928.

(3) Cf. V. ROSE, *Ptolemäus und die Schule von Toledo*, dans *Hermes*, VIII (1874), p. 327-349 ; BONILLA Y SAN MARTIN, *Historia de la filosofia española*, Madrid, 1908, I, 309-388.

Il y a quelques arabismes dans le texte, mais ils peuvent s'expliquer par une fréquentation trop exclusive des œuvres des traducteurs tolédans, où l'on retrouve aussi des doxologies musulmanes. Le latin n'est pas très sûr, farci de néologismes et de fautes assez grossières qui ne sont peut-être pas toutes imputables au copiste. Mais, là encore, il faut remarquer que la langue de Ǵundissalinus et de Gérard est loin d'être cicéronienne. D'autre part, l'auteur, nous l'avons vu, semble bien avoir fait des études patristiques et même des études classiques assez poussées, et se rapproche sur plusieurs points des écrivains cisterciens et chartrains. Il n'y a pas de preuve qu'il ait utilisé, directement, d'importantes sources philosophiques arabes ; ses citations sont faites d'après les traductions connues. Enfin, la comparaison faite en passant entre Dieu et un roi qui fait confiance à son bon chevalier est du Joinville avant la lettre et nous replonge en plein milieu féodal.

On peut songer aussi à deux autres centres intellectuels où se confrontaient les cultures occidentales et orientales, la Sicile et la Catalogne. Le premier ne paraît pas correspondre à ce que nous pouvons savoir des sources utilisées par notre auteur ; le second, au contraire, serait assez plausible. Comme à Tolède,on y trouvait des lettrés musulmans et juifs. Quelques décades plus tard, le dominicain Raymond Martin y écrira son *Pugio fidei*, qui utilise des documents hébreux et arabes ; un siècle après viendront Arnaud de Villeneuve et Raymond Lulle, dont le savoir prodigieux devra tant aux orientaux. Ajoutons que les caractéristiques de l'écriture et de l'iconographie du manuscrit coïncideraient assez bien avec une supposition de ce genre.

Mais cette hypothèse, comme la précédente, n'est qu'une hypothèse, et ne résoud pas toutes les questions posées à propos d'un texte aussi peu banal.

Les figures peintes sur les deux derniers feuillets de garde du manuscrit posent également une série de problèmes assez difficiles. D'une part, elles éclairent le texte, et précisent, de façon concrète, le système du monde auquel correspond la pensée de l'auteur, mais d'autre part, elles comprennent quelques éléments nouveaux, dont l'origine est en partie mystérieuse. Il paraît fort probable que ces miniatures sont bien destinées à illustrer le traité, mais on peut se demander si le manuscrit original ne contenait pas d'autres textes philosophiques connexes, auxquels

ce schéma pourrait aussi correspondre. Nous ignorons, en outre, quelles modifications a pu leur faire subir le copiste.

Les deux images se ramènent du reste à une seule. Le copiste avait commencé par dessiner des cercles entiers autour de la terre, figurant au centre de la page. Il s'est aperçu au cours de son travail, que son échelle était trop réduite, et il a recommencé au folio suivant en décrivant simplement des demi-cercles et en plaçant au bas de la page le globe terrestre entouré des éléments et des trois dernières planètes.

En haut, dans un médaillon ovale, figure un Christ en majesté, d'un type assez répandu aux XIe-XIIe siècles, tant dans les illustrations de manuscrits, que dans les sculptures et peintures religieuses (1). Il est assis, les pieds reposant sur un globe qui vient s'emboîter dans la série des demi-cercles, et bénit de la main droite alors que la gauche tient un livre ouvert dressé sur ses genoux. On en trouverait sans doute des centaines d'exemples, mais celui qui se rapproche le plus de notre manuscrit se rencontre dans un codex du XIIe siècle provenant de l'abbaye de Ripoll en Catalogne (2).

Autour du médaillon, à la place où se trouvent souvent les symboles des quatre évangélistes, sont écrites les légendes suivantes :

« Creator omnium Deus — Causa prima
Voluntas divina — Voluntas divina ».

Au dessous commencent les cercles, accompagnés de légendes explicatives. Tout d'abord, une série de trois : « Forma in potentia — Materia in potentia — Causatum primum esse creatum primum principium omnium creaturarum continens in se omnes

---

(1) Cf. E. Male, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, Paris, 1922 ; J. Dominguez Bordona, *Exposición de codices miniados españoles*, Madrid, 1929, pl. 23, 42, fig. 36 ; Id., *Spanish illumination*. Firenze, 1930, vol. I, pl. 25, 44, 56 ; Id., *Manuscritos con pinturas*, Madrid, 1933, I, en particulier p. 302, fig. 256.

Cf. aussi A. M. Amelli, *Miniature sacre e profane dell'anno* 1023, *illustranti l'enciclopedia medioevale di Rabano Mauro, riprodotte... de un codice di Montecassino*, Montecassino, 1896. La pl. 1 représente Dieu en majesté, trônant au dessus du globe terrestre entouré de trois autres orbes.

(2) Actuellement à Barcelone, *Arch. Cor. Arag.*, n° 214. Dominguez Bordona, *Spanish illumination*, pl. 44.



Creator omnium

Causa prima.

Voluntas divina

Voluntas divina.

forma in potentia.

materia in potentia.

Intelligentia prima.

Intelligentia secunda.

Intelligentia tertia.

Intelligentia quarta.

Intelligentia quinta.

Intelligentia sexta.

Intelligentia septima.

Intelligentia octava.

Intelligentia nona.

Intelligentia decima.

celestis.

rationalis.

animalis.

vegetabilis.

principium corporis.

Spera stellata.

Spera saturni.

Spera iovis.

Spera martis.

Spa solis.

forma i potentia

materia in potentia

Angeli

Archangeli

Dominationes.

Virtutes.

principatus.

potestates.

Cherubin

Seraphyn

ordo seniorum

Anima

Anima

Anima

Anima

Materia

Spera decima.

Spa nona.

Spera octava.

Saturnus.

Iupiter.

Mars.

Sol

Venus

Mercurius

Luna

Ignis

Aer

Aqua

Terra

centrum mundi.

Spa veneris.

Spa mercurii.

Spa lune.

creaturas ». Puis la série de dix intelligences, correspondant aux neuf chœurs des anges, dans une hiérarchie différente de celle du texte, et que le copiste semble d'autre part avoir inversée, les anges étant placés au sommet et les séraphins à la base (1). A la dixième intelligence réplique un « ordo seniorum » qui apparaît ici. Je crois qu'il n'est pas nécessaire d'invoquer à propos de ces patriarches une influence sémite. Ce sont les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, qui tiennent une grande place dans l'iconographie romane (2), en particulier dans les illustrations de la célèbre Apocalypse du moine Beatus.

Au dessous des intelligences, quatre cercles sont réservés à l'âme du monde, qui, un peu oubliée semble-t-il dans le traité, réapparaît ici avec ses quatre gradations : « anima celestis ; anima rationalis ; anima animalis ; anima vegetabilis. » Vient ensuite la nature, avec l'épithète suivante : « natura principium corporis ». Avec elle commence en effet le monde matériel, en premier lieu le monde incorruptible de la « quintessence », puis le monde sublunaire, formé des quatre éléments et soumis à la génération et à la corruption. Le tableau du ciel spirituel — que la cosmologie chrétienne a appelé l'Empyrée — est, malgré la présence du Christ et des chœurs angéliques, tout à fait conforme à la philosophie et à la théologie d'Avicenne (3) et plus encore peut-être à celles d'Ibn Gebirol. La phrase suivante du *Fons vitae* semble étroitement apparentée aux degrés supérieurs de la figure : « Forma continet materiam ... et voluntas continet formam ... et Deus excelsus et sanctus continet voluntatem et quicquid materiae et

---

(1) Le νοῦς a été transposé dans la triade initiale, mais l'auteur, ou le copiste, a néanmoins maintenu les dix intelligences sans s'apercevoir que l'une d'elles faisait double emploi.

(2) Cf. E. Male, *op. cit.*, p. 7-8, et fig. 1 et 2, représentant une miniature de l'Apocalypse dite de Saint-Sever et le portail de Moissac. Cf. ms. de l'Apocalypse de Beatus, Bibl. nat. lat . 8878, f. 199 et 121*v*-122.

(3) Cf. Avicenne, *Métaphysique*, X, 1 : « Postquam autem esse cepit a primo, tunc quidquid consequitur aliud est inferius in ordine suo priore, nec cessat descendere per gradus. In hoc autem primus gradus est angelorum spiritalium spoliatorum qui vocantur intelligentie, post hec est ordo angelorum spiritalium qui vocantur anime, et hi sunt angeli administratores, postea est ordo corporum celestium ex quibus aliud est nobilior alio... post hoc autem incipit esse materia recipientis formas generatas corruptibiles que primo investitur formis elementorum... » (*éd. cit.* f. 108).

formae est in ea » (1). Le « causatum primum ... principium omnium creaturarum » est le νοῦς plotinien dont il est si longuement question dans le *Liber de causis*. La volonté divine est sans doute le point le plus important de la théologie musulmane et, là aussi, de nombreuses citations des Métaphysiques d'Avicenne et d'Algazel et du *Fons vitae* pourraient illustrer ces deux mots (2).

Les sphères célestes sont au nombre de dix, sans doute par amour de la symétrie, et les deux premières sont accompagnées d'explications qui posent une assez jolie énigme astronomique : « Spera decima ... spera suprema qua fit motus de occidente ad orientem et est principium motus. Spera nona spera motus octave spere qua fit motus eius de septentrione ad meridiem et e converso. » On peut parcourir tout le « Système du Monde » dans lequel P. Duhem a exposé avec tant de science et de patience les cosmographies les plus diverses sans y retrouver la seconde formule. Il n'est pas impossible néanmoins, avec un peu de réflexion, de deviner sa genèse dans l'esprit d'un auteur plus théologien qu'astronome, et qui a sans doute lu Ptolémée et quelques autres sans bien les comprendre (3).

La grande difficulté, dès l'antiquité grecque, tant pour les

---

(1) *Fons vitae*, V, 19 (éd. BAEUMKER, p. 293).

(2) Cf. E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Arch. d'hist. doctr. litt. M.A.*, I (1926-27), p. 27 sq. Voir par exemple les passages suivants du *Fons vitae* : « uoluntas est uirtus diuina adinueniens omnia et mouens omnia » (I, 2, *ed. cit.*, p. 4) ; « uoluntas continet totum » (II, 13, p. 46) ; « uoluntas penetrat totum » (*ibid.*), etc. Et surtout celui-ci : « Dico ego quod creatio rerum a creatore alto et magno, (quae) est exitus *formae* ab origine prima, id est *uoluntate*, et influxio eius super *materiam...* » (*Ibid.*, V, 41, *éd. cit.*, p. 330).

La hiérarchie de la figure peut aussi être rapprochée des doctrines du Pseudo-Empédocle, si répandues parmi les philosophes arabes d'Espagne. Ils admettaient cinq substances ou principes de l'être : matière spirituelle, intellect, âme, nature et matière corporelle. Cf. ASIN PALACIOS, *Abenmassarra y su escuela*, Madrid, 1914, p. 50, 113.

(3) Les traductions d'ouvrages astronomiques d'auteurs arabes en latin sont extrêmement nombreuses au XII[e] siècle. Cf. en particulier la liste des traductions attribuées à Jean de Séville dit Avendauth et à Gérard de Crémone, dans M. STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Wien, 1904 (*Sitz. der K. Ak. der Wiss. in Wien, Philos. Hist. Kl.* Bd. CXLIX, et dans BONILLA Y SAN MARTIN, *Historia de la filosofia española*, t. I, p. 309 sqq. Dans le même ouvrage, voir 320-321 une liste de manuscrits du chapitre de Tolède contenant des ouvrages d'astronomie et d'astrologie.

astronomes que pour les philosophes soucieux d'un univers bien bâti, avait été d'expliquer certaines variations des mouvements célestes différents du simple mouvement diurne, et notamment du mouvement propre des planètes et des mouvements apparents du zodiaque (1). Eudoxe avait imaginé le système des sphères homocentriques (2). Ptolémée tenta d'expliquer le déplacement lent des étoiles fixes. Alors que l'ensemble du système du monde se déplace d'Orient en Occident (mouvement diurne), la sphère étoilée se déplace aussi d'un mouvement lent d'Occident en Orient (3). Il émit aussi, dans un de ses ouvrages, l'hypothèse d'une neuvième sphère motrice sans astres (4), idée qui fera fortune dans l'astronomie médiévale.

Les astronomes arabes adoptèrent pour la plupart ces théories, en les modifiant avec plus ou moins de science ou de fantaisie (5). Ils admettent, à côté du mouvement diurne d'Orient en Occident, le second mouvement lent « ensemble des diverses rotations qui s'effectuent d'Occident en Orient parallèlement au Zodiaque (6) ». Néanmoins, l'encyclopédie des Frères de la Pureté, tout en admettant la neuvième sphère, décrit l'ensemble des mouvements comme dirigé d'Orient en Occident. Avicenne, par contre, suit le système ptoléméen (7).

Une autre théorie, dont le premier auteur semble être l'astronome sabéen Thabit ben Kourrah, donne une explication plus compliquée des mouvements apparents du zodiaque. Cette théorie des mouvements « d'accès et de recès des points équinoxiaux » fut adoptée aussi par plusieurs astronomes arabes (8).

---

(1) Cf. P. Duhem, *Le système du monde*, I, Paris, 1913. Chapitre III, p. 102 sqq. sur les sphères homocentriques d'Eudoxe.

(2) *Ibid.*, II, 180-266 : *La précession des équinoxes.*

(3) *Ibid.*, p. 191. Cette théorie se retrouve dans Macrobe, qui enseigne dans le Commentaire du songe de Scipion que les astres, en sus du mouvement par lequel la conversion diurne du ciel les entraîne d'Orient en Occident, ont un mouvement propre qui les fait avancer d'Occident en Orient. *Ibid.*, p. 164.

(4) *Ibid.*, p. 185-186.

(5) Cf. P. Duhem, *Système du monde*, II, 2 : *Les Sémites.*

(6) *Ibid.*, II, 2, p. 206.

(7) *De coelo et mundo*, cap. v, éd. Venise, 1508, f. 39.

(8) Duhem, *op. cit.*, p. 238-259. Le traité le plus répandu parmi ceux que l'on attribue à Thabit ben Kourrah, *De motu octavae spherae*, n'est du reste presque certainement pas de lui. *Ibid.*, p. 246 sqq. Il fut traduit par Gérard de Crémone sous le titre : « *Liber Thebit de motu accessionis et recessionis.* » Cf. Steinschneider, *op. cit.*

L'auteur de la figure du manuscrit 3236 A a-t-il combiné les deux théories et doublé le grand orbe, ou sphère sans astres auquel il attribue, non le mouvement diurne, mais le mouvement lent d'Occident en Orient, d'une sphère responsable des oscillations apparentes du zodiaque « de septentrione ad meridiem et e converso ? » Faut-il chercher plutôt la raison de cette formule astronomique dans un passage assez obscur de Chalcidius, qui semble avoir inspiré à Albert le Grand une phrase analogue (1) ? Nous pencherions volontiers vers cette seconde hypothèse, en suggérant que notre dessinateur et le philosophe dominicain ont tous les deux eu sous les yeux un Commentaire du Timée orné d'une figure portant cette légende.

La série des sphères planétaires est, nous l'avons vu, celle de Ptolémée. Au dessous de l'orbe lunaire commence le monde corruptible des quatre éléments, et ce principe de la Physique grecque est rappelé par la légende qui accompagne l'anneau représentant le feu : « Ignis. Corpus corruptibile quod est quatuor elementa ». Viennent ensuite, dans l'ordre habituel, l'air, l'eau et la terre, avec cette épithète : « terra centrum mundi ». La figure de l'univers tel que se le représentaient les néo-platoniciens arabes est ainsi complète, et décrite avec une minutie dont on connaît sans doute peu d'exemples. L'addition des détails chrétiens rend tangible la synthèse qu'a voulu réaliser l'auteur.

Ce n'est pas tout, car la miniature contient quelques détails qui viennent se surajouter à ce schéma d'apparence logique et sont fort difficiles à interpréter. Au milieu des cercles qui s'étagent de la terre à Dieu sont échelonnés de petits personnages qui

---

(1) Cf. CHALCIDIUS, *In Tim. Platonis* : « Varias tamen alias agitationes facere videntur, cum vel in praetereuntis signi locum migrant tanquam universi globi motui contrarios motus agentes, vel cum ab aquilonem ad australia et contra, latiore deflexione oberrant, atque ab aestivo ad brumalem tropicum et inde demum ad aestivum revertuntur. Cujus quidem causa esse signiferi orbis latitudo aestimatur. Atque etiam in ipsius Zodiaci latitudinem obliquam modo ad aquilonem, modo ad austrum revertentes... » (éd. MULLACH, Leipzig, 1867, p.197) ; ALBERT LE GRAND : « Dixit Plato quod ... circulus signorum... habet polos proprios mobiles in duobus parallelis. ... et motus qui est super polos ejus est a Meridie in Aquilonem, et e converso inter duos solstitiales circulos » (*De anima*, l. I, III, éd. BORGNET, V, p. 155). Sur l'astronomie d'Albert le Grand et l'éclectisme de ses théories, cf. DUHEM, *Système du monde*, II, p. 228 ; III, p. 336 sqq.

semblent s'élancer vers les sphères supérieures. Le dernier, qui a encore un pied dans le monde sublunaire, est soulevé par les cheveux, de la main du second qui paraît vouloir l'entraîner. Les autres lèvent les bras vers le ciel ; certains tiennent à la main des rouleaux qui doivent représenter des manuscrits. Ils sont au nombre de dix et avancent en âge suivant leur rang, les derniers portant la barbe. Leur costume est très archaïque, et d'un type inconnu en France au XII[e] siècle. Pour leur trouver des prototypes plus ou moins éloignés, il faut consulter les recueils de miniatures de la péninsule ibérique, et en particulier de la Catalogne [1]. Les signes extérieurs nous ramènent vers l'Espagne tout autant que les critères internes.

On peut supposer assez facilement que ces dix personnages symbolisent l'ascension de l'âme humaine à travers les sphères célestes, et illustrent de façon pittoresque la doctrine du traité avicennien,mais leur présence n'en est pas moins assez inattendue, A-t-elle un lien quelconque avec la série de légendes mystérieuses dont nous allons parler,et qui nous obligent à supposer que l'artiste a puisé à des sources très différentes de toutes celles que nous avons pu examiner jusqu'ici ?

Sur le demi-cercle correspondant aux Archanges (suivant le schéma du manuscrit, qui est sans doute erroné) et à la seconde Intelligence, on lit ces mots : « o mi magister ». Un peu plus bas entre les Principautés et la sixième Intelligence, sont inscrits ceux-ci : « o phebei ». Beaucoup plus loin, sur le cercle de la Nature : « socii omnes ». Au-dessous, dans la dixième sphère, principe du mouvement : « cetera turba ». Le second terme est incompréhensible. Faut-il supposer un original légendé en grec, et que le copiste n'aurait pas su lire ? Faut-il restituer, comme nous l'a suggéré M. Cumont, *ephebei* ? Nous aurions alors une série ascendante sur laquelle on pourrait se livrer longtemps au jeu des interprétations conjecturales. On serait assez tenté de relier cette chaîne mystérieuse, et les dix étranges personnages, à la croyance de la descente ou de la remontée de l'âme à travers les sphères qui témoigne d'inexplicables survivances gnostiques chez l'auteur du traité. Peut-être y avait-il des sectes dispersées ayant hérité de

(1) Cf. DOMINGUEZ BORDONA, *op. cit.*, et NEUSS, *Die katalanische Bibelillustration*, 1922, reproduisant la Bible de Ripoll, dite Bible de Farfa, du X[e]-XI[e] siècle.

quelques traditions de l'hermétisme antique, et les phrases obscures que nous venons de citer se réfèrent-elles à un rituel d'initiation ? Nous aurions ainsi le Maître, les initiés supérieurs, les initiés ordinaires et le troupeau vulgaire « cetera turba ». Mais nous sommes ici dans le domaine de la pure hypothèse. Il est tout aussi vraisemblable de supposer que l'auteur a combiné des éléments divers dans cette image composite et qu'il a recopié dans un manuscrit cette série de phrases sans bien en saisir le sens lui-même, mais cela ne fait que déplacer la difficulté. Souhaitons qu'un heureux hasard fasse un jour tomber entre les mains d'un érudit un document susceptible d'éclairer ce point obscur.

La tradition iconographique de la figure n'est qu'imparfaitement connue. Grâce aux travaux des archéologues, les représentations antiques du monde sont mieux classées et mieux décrites (1) que les médiévales, pour lesquelles nous en sommes réduits aux indications souvent fantaisistes de l'ouvrage de Santarem (2), et à quelques données forcément fragmentaires éparses dans les études d'histoire de l'art (3).

La figuration du ciel sous forme d'un cercle remonte au moins au 4e millénaire avant notre ère, car l'on a trouvé dans les tombeaux d'Alaja Heuyuk, en Asie Mineure, des enseignes religieuses, qui représentent l'anneau du ciel, enserrant les croisettes des

---

(1) M. Franz Cumont et mon collègue, le comte du Mesnil du Buisson ont bien voulu me donner des renseignements à ce sujet et m'ont communiqué leurs plus récents ouvrages.

(2) Vte DE SANTAREM. *Essai sur l'histoire de la cosmographie et de la cartographie pendant le Moyen Age*, 3 vol. in-8°, Paris, 1849-1852, et un Atlas, Paris, 1842. Les références sont souvent inexactes, et la datation des manuscrits est très approximative.

(3) Une des plus intéressantes est l'ouvrage déjà ancien de F. PIPER, *Mythologie der christlichen Kunst*, Weimar, 1851. Il donne en particulier des indications sur les images du Christ trônant sur le monde, I, 2, p. 65 sqq. ; sur les Planètes, p. 199-228. les représentations du Ciel et cite notamment, p. 226, une figure de type analogue à celle du ms. 3236 A ; sur les quatre éléments, p. 85 sqq., les anges moteurs des sphères, p. 207-211. Tout récemment, M. Jurgis Baltrusaitis a publié une étude sur les représentations cosmographiques où il cite un certain nombre de miniatures se rapportant à notre sujet : *Cosmographie chrétienne dans l'art du Moyen Age*. Paris, 1939. Les plus curieuses sont celles qui illustrent les manuscrits de Sainte Hildegarde. Cf. aussi H. LIEBESCHUTZ, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Leipzig, 1930 (*Studien der Bibliothek Warburg*, 16).

étoiles. Les croisettes planétaires peuvent en outre être entourées d'un petit cercle (1). L anneau devient le type le plus courant de la représentation du ciel, et il a été aussi appliqué aux éléments. Sur la sphère magique d'Athènes (IIe-IIIe siècle), les quatre éléments et l'éther sont figurés par une série de cercles sécants avec des inscriptions mystérieuses, sans doute les mots de passe que doit prononcer l'âme pour passer d'une sphère à l'autre (2).

Dans les tessères de Palmyre (Ier-IIIe siècles), on trouve souvent la sphère de l'Univers, emblême de Bêl (qui est l'enveloppe même du monde) entourée d'un ou deux anneaux. Parfois aussi, on figurait les étoiles du zodiaque ou les planètes en couronne au pourtour (3). Il est possible que ces traditions iconographiques chaldéennes aient passé dans le monde romain occidental avec la religion astronomique dont elles étaient la traduction matérielle. Bêl, enveloppe du monde, est devenu le « summus Deus » de Cicéron et d'Apulée, la sphère suprême qui contient les autres et les fait mouvoir (4).

Un autre genre de figuration des planètes se trouve dans la synagogue de Doura-Europos (245-256 ap. J.-C.), où l'on voit une peinture représentant sept murs crénelés de couleurs différentes (5). A chaque planète correspondaient en effet une couleur et un métal, et nous trouvons des échos de ces croyances dans la plupart des traités d'astrologie (6).

---

(1) Cte du Mesnil du Buisson, *Les plus anciennes représentations du Ciel en Asie*, étude à paraître dans la *Revue hittite et asianique* ; R. O. Arik, *Les fouilles d'Alaca Höyük*, Ankara, 1937.

(2) Cf. Delatte, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1913, p. 247-278, fig. 1, pl. II-III ; du Mesnil du Buisson, *Les Tessères de Palmyre* (sous presse), chap. 1 : *Le globe de Bêl et les anneaux du ciel*. Il faut remarquer qu'il n'y a pas de mot de passe entre la terre et l'air.

(3) Cf. du Mesnil du Buisson, *ibid.*, qui donne dans ce chapitre un aperçu des représentations du voyage de l'âme à travers les sphères. Cf. aussi sur l'origine assyro-babylonienne de la « voûte du ciel » et de la figuration des creux s'emboîtant les uns dans les autres, Charles F. Jean, *Le milieu biblique avant J.-C.*, Paris, 1936, t. III, p. 365 sqq.

(4) F. Cumont, *Jupiter summus exsuperantissimus*, extrait de *Archiv für Religionswissenschaft*, IX (1906).

(5) Cte du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura Europos*, Rome, 1939, p. 88-89.

(6) Par exemple dans le *Liber introductorius* de Michel Scot. (ms. Bibl. nat. n. a.

Le schéma simple des cercles planétaires concentriques autour de la terre,qui est courant dans les astronomies médiévales, a dû apparaître d'assez bonne heure, mais la rareté des documents laisse un vaste hiatus entre l'antiquité et le IX[e] siècle.

De très anciennes figures de ce type se trouvent dans des manuscrits du Commentaire de Macrobe sur le Songe de Scipion. Le manuscrit lat. 16677 de la Bibliothèque Nationale (X[e] siècle) contient au f. 37*v* un dessin représentant le globe terrestre entouré de deux cercles sans légende (les éléments), des sept cercles planétaires et du zodiaque. Le manuscrit latin 10195 (XI[e] siècle) contient à la fin le Commentaire de Macrobe sur le Songe de Scipion et celui de Chalcidius sur le Timée. Le copiste a dessiné (f. 23*v*) la série planétaire de Macrobe, les éléments étant représentés cette fois par un seul cercle sans légende entourant la terre, et (f. 97*v*) la série planétaire platonicienne du Timée surmontée de l'*aplanes* entourant la terre et un seul cercle élémentaire. Dans le manuscrit latin 16680 (XII[e] siècle) le copiste a également reproduit les deux séries de Cicéron et de Platon, en faisant remarquer leurs différences (1).

Ceci nous amène jusqu'à l'époque du manuscrit 3236 A, dont la miniature, nous l'avons vu, est beaucoup plus riche et complexe que ces simples schémas. Il n'est pas impossible cependant de le replacer dans une famille iconographique qui semble avoir été répandue en des régions fort diverses (1).

Une des plus belles se trouve dans certains manuscrits du *Liber floridus* de Lambert de Saint-Omer, ouvrage encyclopédique composé d'extraits d'auteurs variés et rédigé vers le début du XII[e] siècle. (2). La Bibliothèque nationale possède un exem-

---

l. 1401). — Cf. CUMONT, *Le Jupiter héliopolitain et les divinités des planètes* dans *Syria*, II (1921). D'après Celse, il fallait, pour arriver au ciel suprême, franchir sept portes superposées, de métaux différents (ORIGÈNE, *Contra Celsum*, I, 9, PG., XI, 672). Cf. aussi BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de l'astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 311-316.

(1) SANTAREM, (t. I, p. 411 ; t. II, p. 283-287), signale un certain nombre de manuscrits anciens d'Isidore de Séville contenant des représentations du monde céleste ; plusieurs présentent une particularité assez curieuse, et figurent la terre sous une forme carrée. C'est l'« orbis quadratus » dont il est question dans certains textes.

(2) Cf. le ms. cité par PIPER, *Mythol. der christl. Kunst*, I, 2, p. 226.

(3) Cf. L. DELISLE, *Notice sur les manuscrits du Liber floridus*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXXVIII (1906), p. 577-791.

plaire du XIIIe siècle de cette compilation, provenant de la Chartreuse de Montdieu (ms. lat. 8865). La terre figure au centre d'un schéma assez compliqué de cercles portant les noms des planètes. Autour du dernier cercle se trouvent les noms des chœurs angéliques et, au sommet, trône dans un médaillon ovale un Christ en majesté (1) (f. 59*r*°). Il n'y a rien à conclure au sujetde la localisation iconographique de ces images, le compilateur ayant puisé à des sources très diverses.

Deux manuscrits de la fin du XIIIe siècle contiennent des figures particulièrement intéressantes à comparer avec celle qui nous occupe. Ils sont l'un et l'autre d'origine italienne.

Le premier (2) renferme le *Liber introductorius* de Michel Scot, composé à la fin de la vie du célèbre astrologue de Frédéric II (3). Au f. 95 se trouve le schéma des sphères célestes. La terre est entourée des trois autres éléments, des cercles planétaires dans l'ordre usuel, du ciel des étoiles fixes et de trois cercles bleu, blanc et rouge (4). A chaque sphère planétaire correspond un ange. Il est assez curieux de constater qu'il s'agit des esprits vénérés par le Kabbale, et dont plusieurs sont inconnus du monde chrétien : Gabriel, Michael, Allael, Raphael, Samael, Cadaciel, Kachepiel (5).

---

(1) Le titre du chapitre dans lequel est insérée cette miniature est : « *Beda de astrologia* » ; une autre figure intéressante est peinte au f. 54. Elle représente le Christ en majesté de l'Apocalypse avec le sceau de l'agneau, entouré de quatre sphères figureant les éléments et au dessus d'une sphère portant la légende : « abyssus ».

(2) Bibl. nat. .n. a. l., 1401. Les tables pascales placées en tête du manuscrit donnent la date de 1279.

(3) Cf. Ch. H. HASKINS, *Studies in the history of the mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924, chap. XIII. ID., *Studies in mediaeval culture*, Oxford, 1929, chap. VII, et en particulier p. 158-159, au sujet des juifs qui ont aidé Michel Scot pour ses traductions, Abuteus le lévite à Tolède en 1217 et « magister Andreas ».

(4) Cette bande tricolore correspond, d'après les explications données au folio précédent à la « spera sperarum. »

(5) Cf. BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele*, p. 269. Au cours de son traité, Michel Scot énumère du reste les chœurs des anges suivant la série dionysienne. Nous ne croyons pas inutile — puisque l'édition du *Liber introductorius* par H. Meier dans les *Studien der Bibliothek Warburg* ne semble pas avoir paru —, de reproduire ici le passage où Michel Scot a décrit le plus clairement sa conception du monde céleste, ce qui permettra de noter les ressemblances et les divergences de ce texte avec celui que nous publions : « Si queratur ubi habitat Deus deorum, et dominus dominantium uniuerse terre et celi, respondemus : quamuis ubique potentialiter tamen in intellectuale celo substancialiter, cuius similitudo nobis insinuatur

Le second manuscrit (1), qui a dû être copié vers la fin du XIII[e] siècle ou le début du XIV[e], est constitué en majeure partie par l'ouvrage de Thomas de Cantimpré. Mais il contient, au début, un fragment d'une autre encyclopédie, anonyme, dont la partie cosmographique est attribuée à un certain « magister Asaph ». Santarem (2), se référant à des légendes assez obscures au sujet de ce personnage presque mythique (3), a tranquillement classé cette figure au XI[e] siècle. En réalité, la compilation est de beaucoup postérieure, et l'intérêt du texte et de ses figures vient de l'utilisation qui en a été faite par un illustre italien : Brunetto Latini l'a traduite en français dans les chapitres C-CXXV du premier livre du *Tresor* (4). Et si nous examinons l'image du monde, nous nous trouvons bien près de son élève immortel et de la Divine Comédie. En haut, dans un cartouche, on lit simplement ces mots : *Divinitas sancta*, qui remplacent le Christ en majesté. Au dessous, les cercles concentriques accompagnés de leurs légendes : l'empyrée, dans lequel sont inscrits les neuf chœurs des anges, le cristallin, le firmament, les planètes, les trois éléments, et la terre, au centre de laquelle se trouve l'enfer. On se plaît à imaginer Dante feuilletant ce manuscrit ou l'un de ses frères.

---

per solem qui licet sit in ethere altissimo procul a nobis, tamen est omnibus communis et sufficienter presens uirtute incomprehensibili cum proficiat bonis et malis, superioribus et inferioribus qui terra cohabitant temporaliter. Ueraciter, quot sunt celi ? Tres tantum, quorum unum est corporale, et illud uidetur a nobis, scilicet firmamentum in quo sunt stelle fixe, et sub quo sunt septem planetae, aliud celum est spirituale quod a nobis non uidetur corporaliter nec uideri potest nisi per contemplationem, scilicet celum empyreum, et in illo cohabitant spirituales substancie, scilicet angeli Dei et spiritus iustorum, unde sancta Ecclesia canit « Anime iustorum gaudent in celis », id est in locis celatis non sibi sed nobis. Tercium uero celum est intellectuale, et in ipso non habitat nisi sancta Trinitas altissimi Dei. » (ms. cit., f. 13).

(1) *Bibl. nat. lat.* 6556.

(2) SANTAREM, *op. cit.*, II, 99-102.

(3) Cf. *Jewish Encyclopaedia*, article *Asaph* ; ASHER, *The Itinerary of Rabbi Benjamin de Tudela*, II, 247-248, dit que l'on attribue à cet auteur : « a work in the elements, on cosmography and on the properties of matter, from which the brief dissertation on the elements and on the quarters of the globe (ms. Paris. lat. 6556) has been extracted by a christian author. »

(4) La découverte vient du P. T. Bertelli, barnabite. Cf. L. DELISLE, *Notice sur le ms. lat.* 6556, dans *Bibl. Ec. des Chartes*, LIV, 405-411. Certains manuscrits du Trésor renferment des figures du monde contenant l'enfer. Voir en particulier le ms. Bibl. nat. fr. 566, f. 48. La tête de Lucifer apparaît au milieu des flammes dans une sorte de fenêtre.

Les planches VII et VII A de l'Atlas de Santarem reproduisent une figure analogue avec des légendes en français : Dieu dans un cartouche au sommet des sphères, et l'enfer au centre du monde (XIVe siècle). La planche XIV porte une miniature contenue dans un manuscrit de l'*Imago mundi* d'Honorius Augustodunensis, appartenant à la bibliothèque de Stuttgart, daté du XIVe siècle (1). Le schéma des sphères est du même type, mais l'enfer n'y est pas évoqué.

Arrêtant ici cette rapide revue de quelques spécimens de la série iconographique latine, nous pourrions maintenant nous tourner vers l'Islam (2) pour y chercher quelques liens de parenté avec la figure du monde avicennien. M. F. Saxl, dans un article paru il y a une trentaine d'années (3) esquissait une histoire des planètes, en particulier dans le monde musulman, et montrait la dérivation babylonienne, à travers les Sabéens, des croyances et des représentations astrologiques musulmanes (4).

Mais aucune des figures dépeintes par M. Saxl ne se rapproche du type que nous avons décrit. Il en est de même des figures géométriques contenues dans les œuvres de certains philosophes arabes, et en particulier dans le *Fotuhat* d'Abenarabi qui, estiment les savants espagnols, ont inspiré les dessins de l'*Ars magna* de Raymond Lulle (5). Si le goût de ce genre de schématisation des idées philosophiques est bien dans le goût arabe, comme nous l'a fait remarquer M. Massignon, il n'en reste pas moins que, dans le domaine des traditions artistiques, l'auteur anonyme du manuscrit 3236A se rapproche beaucoup plus des occidentaux. La complication et l'originalité de cette image du monde la mettent à vrai dire à part et laissent à sa genèse un certain mystère.

M. T. d'ALVERNY.

---

(1) Cf. SANTAREM, *op. cit.*, III, p. 99.

(2) Nous avons naturellement songé aussi aux manuscrits byzantins, mais Mgr. Devreesse, dont on connaît la compétence en cette matière, nous a affirmé n'y avoir jamais rencontré de figures de ce genre.

(3) FRITZ SAXL, *Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und im Okzident*, dans *Der Islam*, III (1912), 151-177.

(4) « Die islamitischen Planetendarstellungen des späteren Mittelalters... gehen in direkter Linie auf Babylon zurück. Die uralten Astralgötter-Vorstellungen haben sich an einzelnen Orten wie in Harrân, durch die Jahrhunderte hindurch lebendig erhalten. » (*op. cit.*, p. 162).

(5) Cf. l'article de RIBERA Y ASIN dans *Homenaje a Menendez y Pelayo*, Madrid, 1899.

TEXTE

MANUSCRIT LATIN 3236A, f. 85*v*-87.

[85*v*°] Homo, cum in honore esset, non intellexit, cum paratus [*sic*] est iumentis insipientibus, et assimilatus est illis (1).

Secundum quod sapientum diuinorum ueterum et modernorum, legalium et philosophorum scripta referre videntur, homo tripliciter dicitur. Nam dicitur homo interior et exterior et ex his compositus (2).

Interior homo, qui et diuinus dicitur, non ob hoc dicitur interior quod sit infra aliquod continens conclusus, uel quod superficie comprehendatur, sed quia a sensibus penitus occultatur, et est, ut extimo, ille de quo dicitur : « Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem, quoniam lex Dei et obseruatio mandatorum eius maximam afferunt anime delectationem » (3).

Exterior homo, qui et sensibilis naturalis dicitur, non quod sit extra aliquid aliud exclusum, uel sit continens aliquid aliud infra se, sed quia sensibus manifestatur et ab eis comprehenditur et relaxatur ; et de

---

(1) *Ps. XLVIII*, 13. Ce texte a également été pris comme thème de considérations sur la grandeur et la misère de l'homme par saint Bernard : « Prima regio est regio dissimilitudinis. Nobilis illa creatura, in regione similitudinis fabricata, quia ad imaginem Dei facta, *cum in honore esset, non intellexit*, et de similitudine ad dissimilitudinem descendit. Magna prorsus dissimilitudo, de paradiso ad infernum, de angelo ad *jumentum*, de Deo ad diabolum ! Exsecranda conversio... Maledicta descensio... ». Sermon XLII, 2. (PL. CLXXXIII, 662). Cf. E. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, 1934, p. 63 sqq.

(2) Cette distinction de l'homme extérieur et intérieur est courante chez les Pères. Saint Augustin la commente longuement à propos d'un texte de saint Paul, II *Cor.* IV, 16, qu'il cite ainsi : « Et si exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem. » *De diversis quaest.*, LI. De homine facto ad imaginem et similitudinem Dei (PL., XL, 32). ISIDORE DE SÉVILLE : « Duplex est autem homo, interior et exterior. Interior homo, anima, exterior homo, corpus. » *Etym.*, XI, 6. Il est intéressant de rapprocher le texte d'Alcher de Clairvaux de celui du traité : « Duplex est natura hominis. Una interior, quae est ipse homo, quoniam mens uniuscujusque est ipse ; altera exterior, id est corpus. Ex duplici natura compactus est homo. » *De spiritu et anima*, cap. LIV (PL. XL, 819). M. Massignon nous fait remarquer que cette distinction correspond au *bâtin* et au *zâhir* des Arabes. Le terme d'*homo compositus* se trouve dans saint Augustin : *De vita beata*, II (PL., XXXII, 963) ; *Epistolae* (PL., XXXIII, 65 et 520).

(3) *Rom.*, VII, 22.

isto homine exteriori qui tantum corpus est intendimus, cum dicimus : iste homo est sanus uel eges [*sic*], albus uel niger.

Compositus autem homo, qui et dialeticus et predicamentalis dicitur, ex interiori et exteriori stare perhibetur (1) et de isto, ut extimo, dicitur : sicut anima rationalis, et caro unus est homo » (2) ; et hoc etiam : « homo cum in honore esset non intellexit », etc.

Et uere homo in honore factus est, quia quoad corpus meliorem compositionem et temperatiorem complexionem habet, omni compositione et complexione (3), quo etiam ad animam nobiliori anima omni alia regitur et uiuificatur, et de ea dictum est : « quia ad ymaginem et similitudinem Dei creatus est (4) et de ea dixit Aristoteles, in Bonitate pura : « Quia anima nobilis, scilicet rationalis, creatur a Deo mediante intelligentia, et posuit eam Deus stramentum intelligentie, in quod intelligentia efficiat operationes suas, quod est dicere : anima rationalis

---

(1) La pensée de l'auteur n'est pas très claire. Il fait d'une part allusion à l'enseignement théologique courant sur la nature de l'homme, ainsi exprimé par un texte d'Hugues de Saint-Victor : « Quia vero sensus hominis in homine vivente corpus et animam simul percipit, non animam per se aut corpus per se, sed animam simul et corpus personam dicere humanus sermo consuevit. » *De sacramentis*, 2, I, 11 (PL., CLXXVI, 408), — et d'autre part, aux traités de logique (Perihermenias et Catégories d'Aristote, avec commentaire de Boèce, Isagoge de Porphyre, avec commentaire de Boèce) étudiés dans les écoles qui définissent l'homme comme un animal raisonnable et basent leurs démonstrations sur ce fait. Une des phrases suivantes montre qu'il désigne par ce terme la personne humaine, soumise aux lois de la société. — Cf. le prologue de Gundissalinus à son *De anima* : « Cum omnes homines aeque constent ex anima et corpore... ».Cf. LÖWENTHAL, *Dominicus Gundissalvi und sein psychologisches Compendium*, Berlin, 1890, p. 20. Même phrase dans la préface d'Avendauth au *De anima* d'Avicenne (ed. C. OTTAVIANO, *Testi medioevali inediti*, Firenze, 1933).

(2) Réminiscence du symbole ɩdt de saint Athanase.

(3) Ces considérations sont fréquentes chez les Pères, lorsqu'ils développent le thème de l'homme, image de Dieu, et de ses privilèges, même physiques. Cf. S. AUGUSTIN, *De div. quaest.*, LI. PL, XL, 32.

Elles existent aussi chez les Arabes. « La forme corporelle de l'homme est la plus belle forme ». Qor. Sour. LXXXII, 8, LXIV, 3 (Cf. MASSIGNON, *Al-Hallaj*, Paris, 1922, p. 485, 599. De même ALGAZEL, *Métaphysique*, II, IV, 5 : « Commixtio elementorum... pulcrioris et perfeccioris equalitatis... fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulcriorem formis que est anima hominis » (éd. MUCKLE, p. 172).

(4) *Gen.*, I, 26. De nombreux passages de l'Ancien et du Nouveau Testament rappelent ce texte.

nobilis, primo loco post angelum creata a Deo, et ab ipso, mediante angelo, suas recipit bonitates et operationes (1).

De homine autem exteriori, scilicet corpore, non est nobis cura in his sermonibus multa inquirere, quantum naturale est et ad phisicos pertinet. Similiter et hominem compositum pretermittimus, quem legum instituta cohercent. Ad solum hominem interiorem, qui et occultus et diuinus dicitur, nostram orationem dirigimus, stilumque nostre locutionis conuertimus. Dicamus igitur dispositiones ad quas homines perueniunt interiores, quod est dicere quem statum anime nostre, postquam a corporibus exuuntur, consequantur (2), et secundum quod apud philosophye peritissimos et prophetas et legis et ecclesie doctores inuenitur, quamuis non ex toto demonstrationibus nunc approbetur (3).

Primo igitur sciendum est quod et que de naturis et que de animabus et que de angelicis substantiis et de essentia diuina scire et confiteri tenemur, per exempla huius mundi et similes dispositiones rerum corporearum rebus spiritualibus designare ualemus. Unde quidam ex sapien-

(1) *Liber de causis*, III : « Omnis anima nobilis habet tres operationes, nam ex operationibus eius est operatio animalis, et operatio intelligibilis, et operatio diuina. Operatio autem diuina est quoniam ipsa praeparat naturam cum uirtute quae est in ipsa a causa prima. Eius autem operatio intelligibilis est quoniam ipsa scit res per uirtutem intelligentiae quae est in ipsa. Operatio autem animalis est quoniam ipsa mouet corpus primum et omnia corpora naturalia, quoniam ipse est causa motus corporum et causa operationis naturae. Et non efficit anima has operationes nisi quoniam ipsa est exemplum superioris uirtutis, quod est quia causa prima creauit esse anime mediante intelligentia et propter illud facta est anima efficiens operationem diuinam. Postquam ergo creauit causa prima esse anima, posuit eam sicut stramentum intelligentie in quod efficiat operationes suas ». (Ed. Bardenhewer, Freiburg i. Br., 1882, p. 165-166 ; éd. R. Steele, Oxford, 1935, p. 165).

Albert le Grand et S. Thomas, dans leurs commentaires du Liber de causis ont interprété ce passage dans un sens différent de celui de l'auteur du traité. L'« anima nobilis » est l'âme du monde, non l'âme humaine individuelle. Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 249.

(2) Cf. Avicenne, *Métaphysique*, IX, 7 : « Opus est ut certificemus hic dispositionem animarum humanarum cum sunt exute a corporibus sui, ad quam dispositionem perueniunt... » (Ed. Venise, 1508, f. 106*v*).

(3) Cf. une énumération analogue chez Gundissalinus, *De immortalitate animae* : « quatuor modis humanis consuletur erroribus... secundo poena per legem, tertio philosophiae per probationem ; quarto divinitus per prophetam et revelationem ». (éd. G. Bülow, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos.*, II, 3 (1897), p. 1.)

tissimis ait : « Mundus hic minor exemplum est maioris mundi ordine » (1). Et Paulus etiam hoc idem tangere uidetur, ut eximo, dicens : « Inuisibilia enim Dei a creatura mundi per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur (2) artifi[cios]us [?] (3) secundus mundus a primo cognoscitur. Et alibi idem Apostolus : « Fide enim intelligimus aptata esse secula uerbo Dei » (4), ut ex inuisibilibus uisibilia fierent. Quicumque ergo uult saluus esse (5), ante omnia opus est ei corporis dispositiones aspicere, et per eas animarum a corporibus denudatarum dispositiones poterit apprehendere.

Uideat itaque quod corporis dispositiones sunt tres, scilicet sanitas, egritudo, et que naeutralitas [*sic*] appellatur. Sanitas est quando corpus se habet bene et ducitur cum moderatione et secundum naturam suam degit incolume. Egritudo est quando a moderatione labitur et temperantia, et degit cum languore et dolore et dispertemperantia [*sic*]. Neutralitas est quando nec uere sanitas nec egritudo est, sed inter duas dispositiones scilicet sanissimi et egerimi corporis media (6).

Similiter et anime dispositiones sunt tres, scilicet dextra et sinistra

---

(1) Ceci est un lieu commun platonicien. Cf. PLATON, *Timée*, 28-31 ; *Phédon*, 79-80 ; PLOTIN, *Ennéades*, V, I, 4 ; V, IX, 19-10. Mais la formule du texte reproduit littéralement celle d'Ibn Gebirol, *Fons vitae*, III, 2 (éd. BAEUMKER, p. 77). Dans un autre passage du même *Fons vitae*, (IV, 15-16), on le retrouve sous une forme un peu différente : « Mundus corporalis compositus exemplum est mundi spiritualis simplicis » (*ed. cit.*, p. 247).

(2) *Rom.*, I, 20.

(3) La pensée de l'auteur est très obscure en cet endroit, et le texte est peut-être corrompu. On peut cependant essayer de rapprocher de cette épithète au premier abord surprenante un passage d'Alkindi, *De quinque essentiis*. Il y oppose les choses divines, immatérielles, aux « artificielles », faites de substances matérielles : « Pars quidem animae cogitativa dividitur in cogitationem quae est divinorum et in cogitationem quae est artificialium... res vero, quae ab hyle non differunt, penitus sunt substantialia sive corporea, et res quibus non est continuitas cum hyle penitus sunt divina, sicut theologica, et ea que non sunt coniuncta cum hyle sunt sicut anima ... et ipsa quidem non proportionantur nisi ex artificialibus quae fiunt ex substantialibus ad divina » (éd. NAGY, p. 25). L'auteur semble avoir inversé les termes de sa proposition.

(4) *Heb.* XI, 3.

(5) Réminiscence du début du credo de saint Athanase, que l'on récite parfois dans l'office divin, en particulier le dimanche à Prime.

(6) Cf. GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, éd. BAUR, (1903), cap. *De medicina* : « Phisica medicinalis est scientia sanorum, egrorum et neutrorum... » (p. 83) ; « species huius artis sunt tres corporis disposiciones, scilicet sanitas, egritudo, neutralitas, ut enim totum genus in unaquaqua specie continetur... (p. 85). »

et media (1). Dextra etiam anime dispositio in scientie diuine libris multis nominibus appellatur. Nam dicitur pars dextra ouium et similiter pars sinistra edorum. Unde dicitur : « Statuet quidem oues a dextris, edos autem a sinistris » (2), et dicitur dispositio dextra felicitas et sinistra miseria. Preterea dextra pars dicitur beatitudo et paradisus, et sinistra crutiatus et infernus et multis etiam nominibus utraque poterit appellari, de quibus non est modo dicendum per singula.

Adhuc etiam dicendum quod sicut dum anima est cum corpore, corpus potest quamlibet suarum dispositionum successiue recipere et de una ad aliam permutari, ut de sanitate ad egritudinem et neutralitatem et e contrario (3). Similiter et anima potest omnes suas dispositiones recipere successiue, quia de bona potest mala fieri, et media, et e contrario ; et sicut corpus, postquam exuitur ab eo anima, naturaliter tendit ad corruptionem et dissolutionem in partes, eo quod omne generatum naturaliter est aptum corrumpi, nisi aliquid aliud ei adiungatur quod conseruet ipsum et retineat uirtute sua [*sic*] (4), similiter et anima,

---

(1) La notion de « dispositio media » est peut-être appelée par le désir d'établir un parallélisme rigoureux entre l'âme et le corps. Néanmoins, il faut signaler que cette idée se trouve aussi dans l'enseignement de certains philosophes juifs, et notamment d'Abraham bar Hiyya, qui vécut en Catalogne dans la première moitié du XIIe siècle. Il distingue trois âmes ou parties d'âme. Selon que l'une ou l'autre prédomine, l'homme est juste ou méchant. (Note de M. Georges Vajda).

(2) *Matth.*, XXV, 32. — Le Coran distingue également « Ceux de droite et ceux de gauche », Sour., LVI, 26 sq.

(3) Cf. GUNDISSALINUS, *op. cit.*, « Officium huius artis duplex est, scilicet sana corpora in suo statu regendo conseruare, et egra uel neutra ad sanitatem reuocare... » (*éd. cit.*, p. 85). Les considérations sont en partie empruntés à Avicenne, *Canon med.* I, *fen.* 2, *doctr.*, 1, *cap.* 2 (éd. Venise, 1505), mais le termes employés par l'auteur du traité sont ceux de Gundissalinus.

(4) Le *De generatione et corruptione* d'Aristote a été traduit en latin dès le milieu du XIIe siècle. Une traduction gréco-latine fut faite par Henricus Aristippus, à la cour des rois normands de Sicile († 1162). Cf. HASKINS, *History of mediaeval science*, p. 165 sqq. Une version gréco-arabe figure d'autre part parmi les œuvres de Gérard de Crémone. Cf. M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrh.s* Munster, 1916, p. 177-179.

Mais il n'est pas nécessaire de supposer que l'auteur du traité ait lu le texte même d'Aristote. Les notions qu'il expose ici peuvent avoir été empruntées simplement à Avicenne. Cf. par exemple, *De anima*, V, 4 : « manifestum est quod in substantia anime non est potentia corrumpendi, sed generatorum corruptibilium. Corrumpitur enim quod est compositum et coniunctum... potentia vero destruendi... est in materia. ... Probatio autem que affirmat omne generatum esse corruptibile secundum hoc quod finitur virtus permanendi et ob hoc corruptio ei sit necessaria per hoc quod est

postquam exuta est, naturaliter tendit ad integritatem et unionem sui ipsius, eo quod omne creatum naturaliter est aptum uniri et integrari nisi prauum accidens uincat in ea, quod ipsam retrahat a sua integritate et unitione.

Redeundum est ad dispositiones ad quas anime humane peruenire uidentur, et primo de dispositione dextra, que et paradisus dicitur et felicitas, secundum illud autem quod in scienciis diuinis reperitur. Felicitates uite denudate (1) et ab hac corporeitate immunis decem modis esse reperiuntur in suis ordinibus, secundum maioritatem et minoritatem, a prima infima usque ad ultimam supremam et e contrario (2).

Prima igitur et minor omnibus felicitas ad quam anima rationalis deuenire poterit est ut sit anima potens super hunc mundum corporeum corruptibilem agere aliquid quod uoluerit (3). Imperat enim anima nature quia excelsior ea facta est et bonitate acquisita et ordine creationis

---

compositum vel generatum ex materia et forma... (*éd. cit.*, f. 25). Cf. également Gundissalinus, *De anima*, qui résume ainsi le texte précédent : « omne generatum est corruptibile secundum quod finitur potentia permanendi, et ob hoc necesse est corrumpi quod compositum est ex materia et forma » (Ms. lat. 16613, f. 19).

(1) Cf. sur l'emploi et le sens de ce mot dans les traductions d'Avicenne, A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, 1938, nº 89, p.38-40.

(2) Cf. Gundissalinus, *De immortalitate animae* : « Separatio [animae] a corpore, aut approximat eam perfectioni, aut induit in ipsam perfectionem, et ita vita est ei non solum seorsum a corpore, sed etiam perfectio quae est gloria uniuscuiusque virtutis ultima, si ipse perfectio ultima est, minor et alterius ordinis, si perfectio minor quam ultimo fuerit » (Éd. Bülow, p. 17).

(3) Le premier degré de béatitude de l'âme libérée l'élève jusqu'à l'intellect agent, dont certaines propriétés sont énumérées dans ce paragraphe. Ceci est conforme à la doctrine d'Avicenne : « Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc potest coniungi intelligencie agenti et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem » (Avicenne, *De anima*, éd. Venise, 1508, f. 26*v*). Cette thèse figure sur la liste des propositions d'Avicenne et d'Algazel condamnées en 1277. Cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. II, 2e éd. Louvain, 1908, 9, 12, 13.

Cf. *Métaphysique* d'Algazel, II, v, 1. : « Quomodo beatificatur anima per eam [intelligenciam agentem] post mortem... Cum anima fortunata fuerit propter aptitudinem recipiendi infusionem ab intelligentia agente, et confidenter letatur propter coherenciam sui cum illa insolubilem... Cum autem liberatur ab occupacione corporis per mortem, removetur velamen et prohibens, et durat semper coherencia ... anima vero apta est ex seipsa ad recipiendum ab illa cum nichil est quod prohibeat (éd. Muckle, p. 183 et 185).

L'auteur attribue également à l'âme séparée les facultés que le *Liber de causis* reconnaît à l'âme du monde : « Ipsa [anima nobilis] mouet corpus primum et omnia corpore naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis na-

proprio et sic et proprias exercet operationes in hec corpora et motus nature cui imperat eis aduenire facit. Est ergo anima in prima et minori felicitate potens ad minus generare, corrumpere, augmentare, diminuere, alterare et secundum loca mutare et hec facit natura mediante cui dominatur, corporibus etiam uitam tribuit et nutrimentum, hec a Deo nostro, cuius fama est sublimis (1), tanquam a causa superiori recipiens. Et quis dubitat animam tantam et talem esse, quando diuinam contemplatur essentiam et angelos eius absque uelamine, et recipit quod uult ab eis absque impedimento, cum hoc etiam concedatur ei facere quando ueste corporis uelatur et tegitur, et non penitus faciem excelse maiestatis intuetur (2). Nonne dictum est quia bonos « hec signa sequentur, demonia eiicient, linguis loquentur nouis, serpentes tollent » (3), leprosos mundabunt, mortuos suscitabunt et multa talia non est dubitandum.

Secunda felicitas et prima sublimior et eam ordine precedens est ut sciat anima scientia certa quicquid est infra et certificetur (4) in uerita-

---

turae... (éd. Bardenhewer, p. 165) ; « ... ipsa [anima] est supra naturam, quod est quia natura continet generationem, et anima continet naturam... » (*éd. cit.*, p. 172).

Sans doute y a-t-il aussi, dans ce tableau de l'ascension de l'âme, une réminiscence d'un passage de la Métaphysique d'Algazel sur les charismes des prophètes. II, v, 9 (ed. Muckle, p. 193-195).

(1) Doxologie littéralement reproduite de l'arabe. Elle se trouve parfois dans les traductions tolédanes, et sa présence ne dénote pas nécessairement chez l'auteur une réminiscence personnelle.

(2) Tout ce passage et une partie des paragraphes suivants semblent devoir être rapprochés du texte de la *Métaphysique* d'Algazel, I, iii, 11 : « Homo autem sic est dispositus ut possit sibi acquirere felicitatem eternam, si exierit virtus intelligibilis de potencia ad effectum ; sic ut depingatur in anima eius esse omnium que sunt secundum ordinem suum, et apprehendet ipsum primum, et angelos, et alia quecumque sunt ; aliquando autem senciet aliquantulum delectationis ex contemplacione eorum in hac vita, eo quod coheret corpori. Cum vero separatus fuerit a corpore per mortem et remotum fuerit quod prohibet, complebitur eius delectatio, et revelabitur, vel removebitur velamen quod occultum est, et permanebit felicitas in perpetuum, et acquiret vastitatem altissimam, et erit socius angelorum in propinquitate sui ad primum verum affeccione... » (éd. Muckle, p. 85).

De même, II, v, 3 : « Cum vero cogniciones que sunt adiudicate nature virtutis intelligibilis et sunt proprietas eius, ut est cognicio Dei et angelorum eius ... et de hoc quomodo esse venit ex eo ... fuerint presencia anime,ita ut anima occupata sit tantum circa illas,existens in corpore ... profecto postquam fuerit separata a corpore durabit eius coherencia ... » (*éd. cit.*, p. 186).

(3) Jusqu'ici citation de *Marc*, xvi, 17-18.

(4) Cf. *Métaphysique* d'Algazel, II, v, 3 : « proprietas vero nature anime est cognoscere, et scire, certitudines rerum secundum quod sunt » (éd. Muckle, p. 185) ;

tibus rerum sub ea positarum [1], scilicet anime irrationalis et anime uegetabilis et nature et corporum celestium et corporum(et) elementorum [2] et elementatorum [3] omnium. Et cum hec uideant et sciant homines in uita ista in qua anima multa obtenebratur ignorantia, non est dubitandum quin in uita beatitudinis perspicacius hec intueantur et uideant. De hoc autem extimo fore dictum : « Uidemus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem » [4],et qui sunt in hac felicitate et faciunt ea que in prima felicitate fiunt, et imperant ut faciant illis que habent ea facere,et ideo dicuntur archiministri et principes [5].

Tertia felicitas has duas antecedens et eis maior natura est ut sit anima uirtuosa delectuosa [*sic*] in his que operatur, et ut complaceat sibi ipsi et suis operibus et ipsa sibi, et ut sit informata impressionibus uirtutum quas habuit cum corpore conuenientium sue nature et proprietati, et propter eas gaudebit gaudio magno, de quo intendo dictum fuisse : « Gaudent in celum anime sanctorum » [6], et multa talia.

Liber de causis, VII : « omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se...» (éd. BARDENHEWER, p. 170).

(1) Sur le sens et l'emploi de ce terme chez Avicenne, cf. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn-Sina*, Paris, 1938, nº 172, p. 84-85. Chez Ibn Gebirol, cf. *Fons vitae*, I, 9 et III, 20 (éd. BAEUMKER, p. 12 et 126).

(2) Cette énumération de la hiérarchie avicennienne des êtres, se retrouve dans la miniature. Cf. aussi Gundissalinus, *De unitate* : « quia igitur materia in supremis formata est forma intelligentiae, deinde forma rationalis animae, deinde inferius forma animae vegetabilis, deinde forma naturae, ad ultimum autem in infimis forma corporis... » (éd. CORRENS, p. 8). L'« anima irrationalis » du texte est vraisemblablement l'« anima animalis » omise par Gundissalinus dans la phrase citée ci-dessus.

(3) Le terme d'*elementata* est assez caractéristique du vocabulaire philosophique de Gundissalinus et de Gérard de Crémone. Il a passé de leurs traductions dans la terminologie scolastique. Cf. *De processione mundi* : « Ratio enim exigebat ut institutio mundi universalis hoc modo progrederetur... ut ... de elementis vero commixtis et conversis elementata omnia generarentur... » (éd. BÜLOW, p. 54). ID., *ibid.*, p. 38, et 43-44. ID., *De divisione philosophiae* (éd. BAUR, 1903), p. 117 ; *Fons vitae*, II, 8 (éd. BAEUMKER, p. 39) ; ISAAC ISRAELI, *Liber de definicionibus*, (éd. MUCKLE, dans *Arch. d'hist. doctr. litt. M.A.*, 1937-1938, p. 318) etc.

(4) I *Cor.*, XIII, 12.

(5) L'on se demande s'il n'y a pas ici une réminiscence d'un passage de l'*Asclépius* relatif aux « archontes » des sphères célestes : « septem spherae que vocantur habent οὐσιάρχας, id est sui principes ». Cf. W. SCOTT, *Hermetica*, t. III, Oxford, 1928, p. 121.

(6) « Gaudent in coelis animae sanctorum ». Antienne du Magnificat des secondes vêpres de l'Office du commun des Martyrs.

Uirtutes autem nature anime conuenientes sunt, ut misericordia, pacientia, humilitas, dilectio et multa talia.

Quarta ut sit anima luminosa in sua essentia clara, uidens se ipsam ex profundo, cognoscens et in se et in aliis omnes impressiones et simulacra omnium eorum que cogitantur et dicuntur et fiunt, et de hoc credo Paulum dicere : « Quia oportet nos manifestari ante tribunal Christi in propriis conscientiis » (1), ut referat unusquisque prout gessit in corpore siue bonum siue malum, et quia anima iusta in aliis suas miserias cognoscet et quare etiam in miseriis sint et tormentis dictum credo fuisse : « Uidebunt iusti et timebunt et super eum ridebunt et dicent » (2), etc. Et alibi : « Stabunt iusti in magna constantia aduersus eos » (3), etc. De luminositate etiam animarum iustarum credo dictum fuisse, nescio tamen an propter ipsarum lumen dictum sit : « Fulgebunt iusti sicut sol » (4) etc., et Ecclesia dicit : « Lux eterna luceat eis » etc. (5).

[*f.* 86] Quinta est ut sit anima sedens firmiter locata, quod est dicere quiescens ab omni labore non egens acquisitione alicuius rei quia sibi ipsi exposita est et manifesta, et scit quia habet omne quo indiget et ad quod fuit possibile peruenire secundum aptitudinem suarum operationum et quantitatem meritorum et sic sufficit sibi ipsi, et de hac sufficientia et quiete credo Ecclesiam rogare cum dicit : « Requiem eternam dona eis, Domine » (6), et de tali etiam sessione et firma locatione credo dictum esse quod : « Sedent iusti a dextris uirtutis Dei (7), et : « Multi uenient ab Oriente et Occidente et recumbent cum Abraham, et Isaac et Iacob in regno celorum » (8).

Sexta est ut dominetur anima sibi ipsi et obediat sibi ipsi et ut dominans et dominatum sint idem, quod est dicere ut ipsa sit equata sibi ipsi in uelle et habere et posse et est sensus : tantum uelit habere quantum habet uel habere potest et e contrario et tantum uelit facere quantum facit uel facere potest et e contrario, et sic non erit diminutio in sua essentia, actu nec potentia, quia sua essentia eadem est suis formis et sue forme eedem cum ea (9) et hanc equationem dominationemque fe-

---

(1) II *Cor.*, v, 10. (2) *Ps.* LI, 8. (3) *Sap.*, v, 1.

(4) *Matth.*, XIII, 43. (5) *Office des funérailles.*

(6) *Office des funérailles.* (7) Cf. *Matth.*, XXVI, 64 et *Marc*, XIV, 62.

(8) *Matth.*, VIII, 11.

(9) Cf. IBN GEBIROL, *Fons vitae*, III, 56 : « Tunc substantiae spirituales ponentur ad manus tuas ... et uidebis essentiam tuam tanquam tu sis ipsae substantiae. Et aliquando putabis quod sis aliqua pars illarum, propter ligationem tuam cum substantia corporali, et aliquando putabis quod sis omnes illae et quod non est diffe-

licem nemo habet in uita ista. Imo omnes sumus diminuti, plura uolentes quam possimus, et quia hoc sic est, extimo fore dictum : « Qui minor est in regno celorum, maior est Iohanne Baptista (1), et illud : « Cum uenerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est » (2).

Septima est ut sensu intellectibili (3) sentiat anima fluxum luminis (4) a diuina essentia et mentis beneplacitum et quod complacet Deo in ipsa anima et anime [*sic*] in ipso Deo et sicut mens siue intentio regis diligentis militem suum dicitur quiescere et sedere in ipso milite, similiter et Dei mens et intentio et luminis irradiatio descendit in animam iustam et sedet et quiescit in ipsa et quia in tali sic sedet anima Deus et ipsa in Deo, exaltata est super alias animas multas et fert sententiam super illas, dicendo quia debent da[m]pnari uel beari [*sic*], et ideo dictum est : « Quia sedebitis et uos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel » (5). Et in hac sede erat Abraham dicens diuiti : « Fili, recordare (6), etc., et sic duo sunt sedere anime hic dicta : « in minori fuit Lazarus, in maiori Abraham ».

Octaua est ut sit anima picta (7) et formata et figurata omnibus picturis et formis et figuris omnium substantiarum et accidentium et supe-

---

rentia inter te et illas, propter unitionem tuae essentiae cum essentiis earum et propter adiunctionem tuae formae cum formis earum. » (éd. BAEUMKER, p. 204-205).

(1) Cf. *Matth.*, XI, 11. (2) I *Cor.*, XIII, 10.

(3) Néologisme assez rare, et que l'on trouve chez Gundissalinus. Cf. *De anima* cap. X : « ... hunc [mundum] secundum intellectibilem formarum multiplicitate plenum (éd. R. DE VAUX, *Notes sur l'avicennisme latin*, Paris, 1934, p. 177). Il semble avoir été forgé par Boèce : « *Νοητά*, inquam, quoniam latino sermone nunquam dictum repperi, *intellectibilia* egomet mea uerbi compositione uocaui. Est enim intellectibile quod unum atque, idem per se in propria semper diuinitate consistens, nullis unquam sensibus sed sola tantum mente intellectuque capitur.... ». *In Isagogen Porphyrii Commenta* (C. SS. L. XLVIII, éd. BRANDT, p. 8-9).

(4) Terme caractéristique de la théorie de l'émanation néo-platonicienne chez les Arabes. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, article *fayḍ*, par TJ. DE BOER (Supplément, p. 81-82).

Cf. GUNDISSALINUS, *De immortalitate animae* : « Agnoscunt etiam [animae] continuitatem suam ad fontem vitae, et nihil esse interponibile sibi et fonti vitae, quod fluxum vitae super illas impediat et avertat.

(5) *Matth.*, XIX, 28.

(6) Réminiscence de la parabole du mauvais riche, *Luc*, XVI, 19-31.

(7) Cf. IBN GEBIROL, *Fons vitae*, V, 35 : « ... video formam tanquam formas depictas et uerba disposita, ex quibus lector acquirit finem scientiae et perfectionem sapientiae. Et invenio quod quando mea essentia comprehenderit illas et cognouerit mira quae sunt in eis, morietur et desiderat inquirere pictorem huius formae mirabilis et creatorem huius sequentiae nobilis... » (*éd. cit.*, p. 321).

riorum se et inferiorum et sciat et contempletur ordinem totius ueritatis et esse in seipsa impressum et simulacratum [*sic*] et in contemplando hec inflammetur et sit cupida et delectans absque interpollatione et discessione quoniam contemplatur ipsum apud quem non est transmutatio nec uicissitudinis obumbratio (1) et in quem ordines angelorum desiderant prospicere (2).

Nona est ut sit diligens has formas et figuras et omnia simulacra impressa in se (3), et diligat omnes substantias superiores se et inferiores et accidentia, quod est dicere : diligat ordinem bonitatis in esse (4) et placeat ei quicquid est in ordine suo et numeret se in in unviersitate rerum, et equet se rebus et res sibi et sic gaudium consequatur equatum cui nichil deest et sic sine temporis sectione psallat et laudet Deum qui adhuc remansit super se et benedicat ei secundum ordines rerum et de hoc potuit esse dictum : Benedictus es, Domine patrum nostrorum » (5) et : « Benedicite omnia opera Domini Domino » (6) et multa talia, quoniam ipse « attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter » (7).

Decima est ut sit anima non comprehendens sed apprehendens (8) in esse suo esse infinitum sicut apprehendit homo voluntatem infinitam et insatiabilem esse in se cum ipse in se sit totus finitus et apprehendat

---

(1) Cf. *Iac.*, I, 17. (2) Cf. I *Petr.*, I, 12.

(3) Cf. *Liber de causis* : « In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod sunt exemplum ei,et res intelligibiles in ea sunt quia scit eas. Et non facta est ita nisi quia ipsa expansa est inter res intelligibiles quae non morientur, et inter res sensibiles quae morientur. Et quia anima sic est, fit quod imprimit res corporeas, quapropter facta est causa corporum, et facta est causata ab intelligentia quae est ante ean. Res igitur quae imprimuntur ex anima sunt in anima per intentionem exempli, scilicet quia res sensibiles exemplificantur secundum exemplum animae ; et res quae cadunt supra animam sunt in anima per modum adquisitum ... Res autem intelligibiles in anima sunt, per modum accidentalem. » (éd. BARDENHEWER, p. 176). Cf. aussi *ibid.*, p. 167.

(4) Expression avicennienne. Cf. *Métaphysique*, IX, 4 (éd. cit., f. 104*v*) ; *ibid.*, VIII, 7 (f. 101).

(5) Cantique des trois jeunes hébreux dans la fournaise, *Dan.* III, 52, récité à l'Office de Laudes ainsi que le Cantique de Zacharie, qui débute par le même verset, *Luc.*, I, 68.

(6) *Dan.*, III, 57. (7) *Sap.*, VIII, 1.

(8) Cf. AVICENNE, *Métaphysique*, VIII, 7 (éd. cit., f. 101-101*v*), et IX, 7 (f. 107), qui inspire tout ce paragraphe, et *Métaphysique* d'ALGAZEL, III, 11 : « ... de apprehensis eius [intelligencie] est essencia primi veri, a quo fluit omnis pulcritudo... » (*éd. cit.*, p. 83).

intellectu necessitatem infiniti esse, et primarietatem, et quod ipsum est causa causarum (1) et causa prima et uita prima siue pater,et scientia prima siue filius et uoluntas prima siue spiritus et quod hec tria sic dicta in ipso esse sunt unum et ipsa sunt illud esse et illud esse est illa, et cum sic apprehendit illud esse, uniat se illi et applicet, ex cuius applicatione et unitione iam repleatur lumine, satietur aduentu omnium optatorum et sit sancta et firmata cum illo quod [*sic*] est firmorum firmissimum et uirtus uirtutum, et de hoc forte dixit propheta : « Satiabor cum apparuerit gloria tua » (2), et uersus etiam est de hoc : « Nil ibi deficiet, Deus omnibus omnia fiet » (3).

Adhuc etiam distinctio simplicis esse in decem partes facienda est, prout est super animam rationalem, eo quod omnis beatitudo et felicitas anime rationalis est tantum a superioribus essentiis et, in existentia sua cum illis ; distinguitur ergo esse simplex quod est super animam in decem ordines et secundum continentiam ad similitudinem celorum.

Prima et infima omnium pars bona est, et felix et simplex, et est intelligentia agens (4) et substantia operans et ministrans et angelus ad cuius sotietatem cum peruenerit anima iam ei assimilata est et equata et ideo ut puto dicitur : « Quia erimus sicut angeli Dei in celo » (5).

Secunda pars continet primam et est ea felicior et simplicior et in operatione potentior et luminosior et in scientia uirtuosior et certior, ad cuius consortium cum peruenit anima iam est cum archangelis et in secunda felicitate.

Tertia est his duabus altior et ins implicitate et opere et scientia et omnibus donis potior et precipue in ioconditate delectatione ex primi

---

(1) Cf. *Liber de causis*, XVIII : « Ens primum est quietum, et est causa causarum », (éd. BARDENHEWER, p. 197).

(2) *Ps.*, XVI, 15.

(3) Cette citation a été identifiée grâce à mon confrère M. A. Vernet. Il a retrouvé ce vers dans une poésie en hexamètres léonins qui fait gartic du *De contemptu mundi* publié dans le recueil intitulé : *Auctores octo* (éd. 1491, f. [d. IIIv]) : « Ierusalem ciuis, fragili dum corpore uiuis.... ». Cf. HAURÉAU, *Des poèmes latins attribués à saint Bernard*, Paris, 1890, p. 11 sqq. Il dérive naturellement de la phrase de saint Paul, I *Cor.*, XV, 28 : « Deus erit omnia in omnibus. » On rencontre assez fréquemment des formules analogues chez Scot Érigène. Cf. aussi ISAAC STELLA, *Epistola de anima* : « Deus omnia quae habet, haec est, qui omnia sua est » (P.L., CXCIV, 1878).

(4) Sur l'intellect agent, cf. AVICENNE, *Métaphysique*, IX, 3 (éd. cit., f. 104) ; GOICHON, *op. cit.*, n° 439, 5, p. 228-229, et notes ci-dessus.

(5) *Matth.*, XXII, 30.

meriti conuenientia, et anima ad hoc pertingens iam est particeps ordinis uirtutum.

Quarta adhuc maior his (in) omnibus in lumine splendidior et omnibus aliis donis intensior et in cognitione proprii meriti manifestior, et hec est felicitas animarum in ordine potestatum.

Quintum [*sic*] est his omnibus fortior in formis et felicitatibus omnibus predictis, et precipue in firmitudine et quiete ab omni indigentia et labore ; ad quem ordinem cum peruenerit anima iam est in ordine principatuum, scilicet participans felicitate ipsorum quamuis non equata illis.

Sexta est his omnibus altior et infinitior, simplicior, in omnibus predictis donis ditior et precipue in equatione sui ad se ipsam et sufficientia sui ipsius in se, et hic est ordo dominationum ad quem peruenit anima rationalis futura felix.

Septima est comprehendens has omnes et essentia et proprietatibus predictis et precipue ut acquiescat Deus precibus suis et optatis omnibus, et sufficiat Deo super his que sunt in anima, et hec anima iam peruenit ad statum tronorum persimilie [*sic*].

Octaua est omnibus his altior, et in eis omnibus existens, et diffusa essentialiter sicut etiam est natura omnium substantiarum simplicium diffundi in omnia sua inferiora (1) et hec est penultima substantiarum et est uniuersalior et completior in figuris et formis et in contemplatione totius ueritatis et esse et uicinior infinitati pure omnibus predictis, et plus ardet et concupiscit in delectatione essentie uniuersalis et eius scientie absque cessatione et meditatione (2) et est ordo seraphim ad quem potest etiam anima peruenire persimile.

Nona est omnibus excelsior et eleuatior et est solium ultimum, finis substantie et formarum et totius finitatis et creatum primum (3) diligens ordinem bonitatis in esse uniuerso, dilectione infinita, et diligens causam

---

(1) Cf. IBN GEBIROL, *Fons vitae*, III, 16 : « Vires substantiarum simplicium infusae sunt et penetrant per totum (*éd. cit.*, p. 114) ; et III, 27 : « Formae substantiae compositae defluxae sunt a formis substantiae simplicis » (*éd. cit.*, p. 144).

(2) Cf. *Liber de causis*, VI : « Causa prima est super res intelligibiles, sempiternas et supra res destructibiles, quapropter non cadunt super eam sensus neque meditatio... (*éd. cit.*, p. 169). Cf. *Métaphysique* d'ALGAZEL, I, III, 11 : « Dum contemplamur ipsius [Primi] pulcritudinem, et separati a meditatione eorum que infra ipsum sunt, percipimus eius magnitudinem... » (*éd. cit.*, p. 85).

(3) La plus élevée des intelligences est le *νοῦς* néo-platonicien. Cf. AVICENNE, *Métaphysique*, IX, 4 (*éd. cit.*, p. 104) ; *Liber de causis*, 23 : « intelligentia est primum creatum et est plus similis Deo sublimi » (*éd. cit.*, p. 198).

suam dilectione unita, cui non potest aduenire seiunctio et est luminosa et sciens et in (in) omni quod fuit ei possibile perfecta usque ad finem possibilitatis, et est felicissima omnium et est cherubin (1) ad cuius felicitatis similitudinem cum peruenerit anima iam dicitur cum cherubin esse beatissima.

Decima pars non est substantia, sed essentia prima (2), et est Deus noster cuius nomen excelsum est et fama sublimis (3) et ipse sedet super illud iam dictum solium excelsum et eleuatum, et replet sua essentia et lumine illud et quicquid est infra ipsum usque ad centrum terre quod est abissus, et uidet totum et scit totum cientia essentiali ita quod nichil est uacuum uel absconsum ab eius uirtute et essentia,et ipse est causa prima et uirtus uirtutum et factor primus (4) et lumen primum et purum in fine puritatis, finis rerum sine fine sui, principium earum sine principio, ens bonus [*sic*] et uerus [*sic*] in fine bonitatis et ueritatis simplex in fine simplicitatis, lumen inluminans non inluminatum, necessarium in fine necessitatis et quicquid est post ipsum habet aliquid de possibilitate et contingentia, sed ipse non (5), et est producens quicquid est ex se, nullo mediante (6), uel alio, et est uita prima, uel paternitas, scientia prima uel filiatio, uoluntas prima, uel spiritualitas sancta, et hec in ipso non recipiunt uel non habent alietatem uel diuersitatem, sed sunt penitus unum immo quantum ad inferiora sunt tres persone.

---

(1) Cf. *Métaphysique d'*ALGAZEL, I, IV : « ... de intelligentiis quas dicunt esse angelos proximos et cherubin. » (*éd. cit.*, p. 90).

(2) Cf. *Métaphysique* d'ALGAZEL, I, II, 8 : « Ipse [primus] est enim fons omnis esse ... Certitudo autem de essentia primi... hoc tantum est, quod invenitur esse absque eo quod respondetur ad quid est, quod aliquid aliud insuper est preter esse et quod respondetur ad an est, et ad quid est, in eo unum et idem est, cuius rei non invenitur exemplum in aliis a se, omnia enim alia a se vel substancie sunt, vel accidencia. Ipse vero nec est substantia, nec accidens... » (*éd. cit.*, p. 88).

(3) Doxologie arabe.

(4) Cf. IBN GEBIROL, *Fons vitae* , V, 25 : « factor primus sublimis et sanctus est sufficiens et perfectus » (*éd. cit.*, p. 303.)

(5) Jusqu'ici tout ce paragraphe énumère les propriétés de l'Etre premier d'après Avicenne, le *Liber de causis* et le *Fons vitae*. Cf. AVICENNE, *Métaphysique*, VIII, 4-7 (éd. cit., f. 99-101*v*) ; *Métaphysique* d'ALGAZEL, I, II-III, et V (éd. cit., p. 52-99 et 119-129), *Liber de causis*, 5, 15, 22 (*éd. cit.*, p. 168-169, 177-178, 182-183 et 198).

(6) En arrivant à la doctrine chrétienne de la Trinité, l'auteur semble vouloir séparer de ses modèles néo-platoniciens qui admettent la médiation du *νοῦς*. La cause première ne produit directement que l'Intelligence : « Causa prima ... verum tamen est creans intelligentiam absque medio, et creans animam et naturam et reliquas res mediante intelligentia » (*Liber de causis*, ed. cit., p. 173).

[*f.* 86*v*°] Ad similitudinem autem huius felicitatis dicunt phylosophi iudeorum quidam animam Moyseos peruenisse (1) ; ego autem usque ad hoc tempus non reperi in scriptis animam alicuius peruenisse ad unitatem huius felicitatis preter Christi, de quo Ecclesia canit : « quod ascendens super omnes celos sedet ad dexteram maiestatis in excelsis » (2). Nam sub hoc sensu credo posse dictum esse quod « ipse et pater si[n]t unum » (3), et quod « clarificatus est claritate que erat apud patrem priusquam mundus fieret (4), et quod eius felicitas transcendit statum tocius angelice essentie, et dictum est : « quia tanto melior est angelis effectus quanto differentius pre illis nomen h[e]reditauit » (5), et hec pauca de his sufficiant.

Dispositio autem sinistra que et infernus et tormentum dicitur similiter est decem modis.

Prima est ut non possit operari anima quod uult, quia non habet obediens sibi nec cui imperet, nec proprias operationes secundum creationem exercere potest, et cum hoc cupiat et non possit, torquetur (5). Declinat enim tunc anima ab intelligentia agente (7), scilicet ab angelo per unum gradum, et remanet inuoluta circa primum celum et naturam. Et quia sic impeditur anima ab operibus suis et ab his que multum cupit, dicitur ligata et in manibus et in pedibus, sicut dicitur homo ligatus qui detinetur ab his que uult facere.

Secunda est ut non sit anima certa in ueritatibus, quia contempsit secundum mandatum quod prohibet uanitatem et confirmat ueritatem,

---

(1) Voir p. 250.

(2) Cf. Préface de la Pentecôte : « Qui ascendens super omnes coelos, sedetque ad dexteram tuam... » et *Heb.* I, 3 : « Sedet ad dexteram maiestatis in excelsis. »

(3) Cf. *Joan*, XVII, 11 : « Ut sint unum sicut et nos. »

(4) Cf. *Joan*, XVII, 5 : « Nunc clarifica me, Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te. »

(5) *Heb.*, I, 4.

(6) En marge : *Primum celum siue nona spera.*

(7) Cf. *Métaphysique* d'ALGAZEL, II, IV : « ... Quomodo punitur anima que separatur ab ipsa [intelligentia agente] (*éd. cit.*, p. 183), et II, v, 4 : « Quantum est cruciatus, cum anima est remota ab hac felicitate, que debetur ei secundum suam naturam. Cum enim separacio fit inter eam et id quod diligit, tunc punitur ; non separatur autem ab ea, nisi quia sequitur voluptates, et totum eius studium est circa id quod appetit natura corporalis, in tantum quod fiunt in anima eius dispositiones obsequentes ... Unde illa disposicio propter usum imprimitur in anima ... postea vero per mortem, amisso instrumento rei desiderate remanet desiderium eius et amor, et hic est cruciatus ineffabilis. Et hoc est quod prohibet eam applicari et adherere intelligencie agenti... » (*éd. cit.*, p. 186-187).

dicens. « Non assumes nomen Dei tui in uanum (1) sed inueniat falsitates in se et falsas formas non significantes sicut est res, sed inducentes inpressiones uanas in essentia anime, non conuenientes ueritati sue essentie,sicut sunt qui malam fidem et credulitatem habent et tales sunt in secunda declinatione oppositi Archangelis, reuoluti circa celum stellatum (2), et isti non ueritate liberantur (3), quia non eam dilexerunt sed falsitate damna[n]tur, quia ei adheserunt et ignorantes ignorantur, unde illud Apostoli : « ignorans ignorabitur » (4) a Deo videlicet qui est pura ueritas incogniti (5). Unde ipse dicet eis : « Amen dico uobis nescio uos » (6).

Tertia miseria in maiori est declinatione, scilicet ut sit intentio anime circa tertium corpus, scilicet speram Saturni (7) opposita Uirtutibus (8), et sit anima plena odio, ira, inuidia, displicens sibi ipsi et suis operibus quia contempsit tertium mandatum quod prohibet seruile opus amoremque mundi, dicens : « Memento ut diem sabbati sanctifices (9). » Ideoque sibi erit maledicens et suis operibus sueque natiuitati » (10), et est similis flenti et stridenti (11) et doloroso.

Quarta est ut sit anima obscura et tenebrosa in sua essentia (12) circa celum Iouis (13). Uerumtamen in tali tenebrositate uideat formas eorum que cogitauit et dixit et fecit, et in hoc est maior pena quam si non recordaretur, et scit quia habetur despectui ab aliis et tales sunt eiecti in tenebras exteriores opposita Potestatibus (14).

Quinta est ut sit anima descendens usque ad celum Martis et non inueniat in quo quiescat intentio eius, non potens habere aliquid quod uelit et quo egeat, opposita Principatibus, et circuit multa et non inuenit conuenientia et est peregrina (15).

Sexta est ut non possit anima dominari sibi ipsi nec obedire nec equari

---

(1) *Ex.*, xx, 7. (2) En marge : *Celum stellatum.* (3) Cf. *Joan*, VIII, 32.

(4) Le manuscrit porte ici une phrase cancellée : « quoniam qui erubuerint filium hominis erubescet eos idem coram patre suo. » Cf. *Luc*, IX, 25.

(5) I *Cor.*, XIV, 38. (6) *Matth.*, XXV, 12.

(7) En marge : *Spera Saturni.*

(8) *opposita uirtutibus*, en interligne.

(9) *Ex.*, xx, 8.

(10) Cf. *Eccli.*, XXIII, 19 : « Ne forte ... diem nativitatis tuae maledicas. »

(11) Cf. « ubi erit fletus et stridor dentium », *Matth.*, VIII, 12 ; XIII, 42 ; XXIV, 51 ; XXV, 30 ; *Luc.*, XIII, 28.

(12) En marge : *Celum Iouis.*

(13) *circa celum Iovis*, en interligne.

(14) *opposita Potestatibus*, en interligne.

(15) En marge : *Celum Martis.*

sibi, sed plus uult ex prauo desiderio quam habere possit, sentiens in se formas stimulantes prauum desiderium, cupiens diuersos status celi solis (1), scilicet imperium, cum nichil horum habere possit, opposita Donationibus (2).

Septima est ut sensu intelligibili sentiat lumen Dei a se priuari et non ab ipso diligi sed odiri et sciat ipsum Deum sibi irasci et in hoc uellet occultari ab eo si posset fugere, et hec est dispositio latronis iudicat ad suspensione mlatitantis in angulo, et queritur, et inuenitur, et iudicatur ad mortem, se audiente, et est hec anima impedita uoluptatibus celi Ueneris (3) opposita Tronis.

Octaua est ut sit picta astutiis et subtilitatibus huius seculi et curis extimabilibus [*sic*] fraudulentis et deceptoriis et in contemplando hec sit cupida et ardens, cum non possit, inuoluta proprietatibus celi Mercurii (4) opposita Seraphim.

Nona est ut odiat figuras suas et omnes substantias sibi iunctas (5), et uidetur quod sue forme corrodant ipsam sicut tinea in pannis et uermes in lignis (6) et ordinem bonitatis in esse odiat, et quicquid est, et uideat se exclusam a consortio substantiarum felicium et in hoc sit quasi muta nequam inuoluta celo lune (7) opposita Kerubin.

Decima inclinatissima omnium inclusa sub orbe (8), cuius dispositio quandoque est sicut status corporis igne cre[m]ati, quandoque uaporibus et fumis fumigati et suffocati, quandoque in glaties congelati, quandoque mole terre et lapidum obruti et oppressi et carcere tenebroso sepulti et hec anima est in inferno inferiori (9) querens aquam contra crutiatum

(1) En marge : *Celum Solis.*

(2) *opposita Dominationibus,* en interligne.

(3) En marge : *Celum Ueneris.*

(4) En marge : *Celum Mercurii.*

(5) En marge : *Celum Lune.*

(6) Cf. *Prov.*, xxv, 20.

(7) *involuta celo lune,* en interligne.

(8) En marge : *ignis, terra, aer, aqua. Et hic est abissus.*

(9) Cf. Ps. APULÉE, *Asclepius*, XXVIII (ed. GOLDBACHER, p. 50) ; cf. ISAAC ISRAELI, *Liber de definicionibus* : « Qui vero non fecerit quae praecepta racionalia afferunt quae Deus demonstravit bonis ... sordidebunt eum peccata sua ... et depriment et gravabunt ipsum et prohibebunt ipsum ab ascensione ad saeculum veritatis ... et remanebit comprehensus sub orbe tristis maerens sine lege revolutus revolucionibus orbis in igne magno et flamma cruciatus. » (éd. MUCKLE, *Archives d'hist. doctr. et litt. M.A.*, 1937-1938, p. 305) ; GUNDISSALINUS, *De processione mundi* : « Alia est

flamme, ignem contra glatiem, liberam respirationem contra transgulationem, et tandem querens ruinam montium, ut moriatur, et non poterit mori, nec habere aquam nec ignem cum uoluerit, nec aliquid aliud quod ei placeat. Ad hanc animam colliguntur omnes pene. Ei in nullo satis fit, mouebitur et inquietabitur sine interpollatione et sine fine, et hec omnia habet absque spe uel fiducia euasionis et hec est remotissima omnium a Deo nostro benedicto, cuius solius est dare felicitates (1).

Has autem decem felicitates et decem miserias generales hic nominatas, cognouerunt ut extimo et uehementer credo, si uera sunt que leguntur, legumlatores iusti, sapientissimi, alios saluare curantes, super quos cecidit lumen Dei et eius cognitio et eius uerbum super linguas eorum, sicut Moyses et Mahometh et Christus qui fuit potentior his duobus et sermone uirtuosior, et ideo et prohibitiones inierunt, et edicta decreuerunt decem et decem, inita prohibuerunt ut animas a tormentis retraherent, decreta ediderunt ut animas beatas redderent (2).

Primum ex decem prohibitis est hoc quod dicit Deus per Moysen : « Non habebis deos alienos coram me » (3) ; per hoc retrahitur anima a pena decima. Primum ex decretis est quod dicitur per Christum : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde et opere » (4) ; per hoc eleuatur anima ad felicitatem decimam.

Secundum ex prohibitis est : « celeste uel terrestre uel aliud quod colas non sculpes uel adores ; per hoc retrahitur anima a pena nona. Secundum ex affirmatis uel preceptis est : « Dominum Deum tuum adorabis, » et (5) : « Ora patrem tuum qui est in abscondito » (6) ; et multa talia ; per hoc eleuatur ad felicitatem nonam.

---

aeternae damnationi praescripta et intra conceptum mundi sublunaris undis et auris et flammae perpetuo exilio deputata » (éd. Bülow, p. 44).

(1) Cf. Avicenne, *Métaphysique*, ix, 7 : « Illa vero alia est labor et infelicitas ... [anima] postquam fuerit separata si nondum adepta fuit id quo post separationem perveniat ad perfectionem incidet in hanc maneriam laboris eterni. » (*éd. cit.*, f. 107).

(2) Cf. Isaac Israeli, *Liber de definicionibus* « Deus habet praecepta intellectualia quae ostendunt qui ex creatura sua boni sunt per quos voluit intelligi prophetas et nuncios et doctores veridicos perducantes creaturam suam ad veritatem, praecipientes iusticiam et rectitudinem ... et consecucionem boni ... et separacionem a malo... (*éd. cit.*, p. 307).

(3) *Ex.*, xx, 3 sqq. L'auteur cite de mémoire et à peu près les dix commandements de la Loi.

(4) Cf. *Matth.*, xxii, 37 « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua. » Cf. aussi *Marc.*, xii, 30.

(5) *Matth.*, iv, 10 ; *Luc.*, iv, 8.

(6) *Matth.*, vi, 6.

Tercium ex uetitis est : « Non assumas nomen Dei tui in uanum. Per hoc prohibetur anima a pena octaua. Tercium ex preceptis est : « Deum time, et mandata eius obserua (1), et : « Qui timet Deum facit bona (2). Per hoc ascendit anima ad felicitatem octauam.

Quartum prohibitiuum est : « Memento ut diem sabbati sanctifices, sex diebus operaberis et septimo requiesces. » Per hoc separatur anima a septima pena. Quartum ex preceptis est : « Operamini non cibum qui perit sed qui permanet, » etc. (3).

Quintum est constitutum prohibitiuum : « Qui maledixerit patri uel matri, morte moriatur, et hoc reuocat animam a sexta pena. Quintum ex mandatis precipientibus est : « Honora patrem tuum et matrem » (4) ; et : « Cole parentes », et per hoc aduocatur anima ad beatitudinem sextam. »

Sextum contradicens est : « Non occides ; per hoc disiungitur anima a pena quinta. Sextum preceptum, quod seruari debet ut omnes diligamus ad inuicem amicos et inimicos ut et animas nostras ad inuicem ponamus, sicut pro nobismetipsis (5), et hoc dat gloriam quintam.

Septimum contradicens est : « Non mechaberis ; per hoc separatur anima a miseria quarta. Septimum mandatum precipiens quod dicitur tam uiris quam mulieribus est : « Nolite fraudare ad inuicem » (6), et : « Reddite debita ad inuicem » (7), et hoc trahit animam ad requiem quartam.

Octauum prohibens est : « Non furtum facies. » Per hoc cadit anima a cruciatu tertio. Octauum preciens [*sic*] est : « Date elimosinam (8). et : « Magis laboret homo manibus suis operando ut habeat unde tribuat necessitatem pacienti » (9), per hoc uocatur anima ad beatitudinem tertiam.

Nonum est : « Non falsum testimonium dices, hoc est prohibitiuum, uetans animam a pena secunda. Nonum preceptum est : « Loquemini ueritatem unusquisque cum proximo suo (10) et hoc confortat animam ad felicitatem secundam.

---

(1) *Eccles.*, XII, 13.

(2) Cf. *Eccles.*, XV, 1.

(3) *Jean*, VI, 27.

(4) Cette formule se trouve à maintes reprises dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

(5) Réminiscences de divers passages du Nouveau Testament, et en particulier de *Matth.*, V, 44 ; *Marc*, XII, 33 ; *Luc*, VI, 27 ; I *Jean*, III-IV.

(6) Cf. I *Cor.*, VII, 5.

(7) I *Cor.*, VII, 3.

(8) *Luc*, XI, 41 ; XII, 33.

(9) Cf. *Ephes.*, IV, 28.

(10) *Zach.*, VIII, 16 ; *Ephes.*, IV, 25.

Decimum obuians desideriis malis est : « Non concupisce(n)s rem proximi tui ; per hoc remouetur anima a tormento primo. Affirmantia sunt : « Alter alterius honera portata [*sic*] (1) et : « Desidera aliis bona sicut tibi » (2).

Postquam, per Dei gratiam, iam diximus hominem tribus modis, scilicet interiorem, et exteriorem, et ex his compositum, et determinauimus decem genera felicitatis et decem crutiatus hominis interioris, iam dicendum est quod anima que peruenit ad medium inter hec duo et dicitur neutra, tandem perueniet ad felicitatem, saltem ad primam et mi- [*f.* 87]
norem. Status enim anime que peruenit ad neutralitatem cum exuitur a corpore non est sine fine, sed ad tempus finibilis, eo quod creata est sapiens naturaliter et bona, quare potius tendit ad id quod est de natura sua quam ad contrarium, nisi habeat impediens (3).

Deus autem spei et fiducie (4), qui est dator largus affluenter sine improperatione (5) repleat nos omni gaudio et benedictione et adimpleat peticiones nostras (6) et faciat nos et omnes homines permanere in honore in quo facti sumus, scilicet in ymagine et similitudine sua (7), et faciat nos notos et amicos suis angelis felicibus, et absit ab eo quod comparemur iumentis insipientibus (8) et affligamur in erumpnis et crutiatibus, sed induat nos armis lucis (9) et faciat nos secum uiuere et gaudere absque interpollatione et cessatione per infinita secula seculorum. Amen.

---

(1) *Galat.*, vi, 2. (2) Cf. *Matth.*, xx, 1.

(3) La pensée de l'auteur est assez vague. Il semble s'être inspiré du passage suivant de la *Métaphysique* d'Avicenne, et songe sans doute aussi au Purgatoire chrétien « Anime vero insipientes, que non acquisierunt desiderium boni nec acquiesierunt dispositiones malas, cum fuerint separata a corpore merebuntur aliquid de magnitudine misericordie Dei, et aliquem modum refrigerii (ix, 7 *éd. cit.*, f. 107*v*) : cf. aussi *Métaphysique* d'Algazel, II, v. 4 : « Cruciatus ... finietur tamen nec est eternus, quoniam substantia in eo completa est, et disposiciones iste sunt accidentales » (*éd. cit.*, p. 187). Il y a quelques rapports entre ces idées et la doctrine de l'Aaraf, limbe-purgatoire musulman, tel que l'expose Abenhazam. Cf. M. Asin Palacios, *Abenhazam de Cordoba*, t. IV, Madrid, 1931, p. 198.

(4) Ce dernier paragraphe est rempli de réminiscences bibliques et liturgiques — Cf. *Rom.*, xv, 13 « Deus autem spei repleat vos omni gaudio... ».

(5) Cf. *Jac.*, i, 5 « Postulet a Deo qui dat omnibus affluenter, et non improperat ».

(6) *Ps.* xix, 7.

(7) Cf. *Gen.*, i, 26.

(8) Cf. le thème initial. *Ps.* xlviii, 13.

(9) *Rom.*, xiii, 12.

UN TÉMOIGNAGE DU XIIIe SIÈCLE SUR LA NATURE DE LA THÉOLOGIE

Le manuscrit 2117 du fonds latin de la Bibliothèque Nationale de Paris permet d'enrichir d'un nouveau témoignage le dossier des textes relatifs à la notion de théologie au XIIIe siècle. Ce manuscrit contient les tables composées par le dominicain Robert Kilwardby († 1279) sur les ouvrages de S. Augustin, de Boèce et du Pseudo-Denis. A la fin du volume, une addition de deux feuillets conserve un texte qui se présente comme un *principium* d'enseignement sur les *Sentences* de Pierre Lombard (1). Ce texte est anonyme. Mais les indications de date et d'origine suggérées par l'ensemble du manuscrit concordent avec celles de la critique interne : les notions introduites dans l'exposé autorisent à penser que cette leçon inaugurale a été prononcée vers le milieu du XIIIe siècle, peut-être dans l'entourage de Kilwardby.

Au début d'une période où tant d'activité intellectuelle allait être dépenseé au sujet de l'Écriture Sainte et de la théologie, mais aussi au sujet de la philosophie et des sciences naturelles, ce texte nous aide à discerner ce qui caractérise la connaissance théologique. Est-elle un pur jeu de l'esprit ? Est-elle une simple mise en œuvre du mode de penser philosophique ? En quoi diffèrent l'activité qui s'exerce sur les textes d'Aristote et celle dont la matière est fournie par l'Écriture et les textes des Pères ?

L'auteur de notre texte répond à ces questions en développant un thème emprunté à l'Ecclésiastique : *Gyrum coeli circuivi*

---

(1) Fol. 240A-241C. Expl. : « ... *tertio secundum statum ecclesie finalem de cuius fine est revelatio apocalipsis. Et sic patet divisio sacre scripture in genere tantum* ». Le texte a été corrigé et augmenté de notes marginales par une main contemporaine.

sola (1). La sagesse théologique, expose-t-il, va de Dieu à Dieu, transcendant toutes les sciences et les entraînant avec elle dans le circuit qu'elle accomplit. Héritée du Pseudo-Denis, la comparaison des modes de connaissance aux différents mouvements devait être reprise par S. Thomas (2) ; elle n'est cependant pas fréquente, non plus que l'utilisation du thème *Gyrum coeli* (3). L'explication des « dimensions » de la Sainte Écriture permettait à la fois de faire l'éloge de la théologie et d'en annoncer les divisions (4). Avec une certaine prolixité, mais selon un plan rigoureux, l'auteur de notre texte compare la doctrine sacrée aux différentes disciplines du *trivium* et du *quadrivium* (5) ; ce procédé lui fournit l'occasion d'exposer ses idées sur la théologie.

Dans sa doctrine comme dans son expression, l'auteur dépend de deux courants de pensée très différents : la tradition augustinienne et l'aristotélisme. Il en fait la synthèse. Esquissées par S. Augustin, la division des sciences et celle des Livres Saints avaient été transmises au Moyen Age par S. Isidore de Séville (6). Mais notre auteur a pour source immédiate la doctrine des Vic-

---

(1) *Eccli.*, XXIV, 8.

(2) Et. HUGUENY, O.P., *Circulaire, rectiligne, hélicoïdal. Les trois degrés de la contemplation*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XIII (1925), p. 327-331. Cf. aussi, S. THOMAS, *In Psalmum XXVI*, 6, éd. Vivès, Paris 1875, t. XVIII, p. 376-377.

(3) Le verset *Gyrum coeli* sert de thème au *principium* sur les Sentences du franciscain Guillaume de Falegar, *ms. Vat. Chigi B. VI*, f. 89v°-91r°, signalé par A. PELZER. *Le commentaire de Gauthier de Bruges sur le quatrième livre des Sentences*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, II (1930), p. 332-333, et au *principium* du PSEUDO-BONAVENTURE, *Compendiosum principium in libros sententiarum*, éd. *S. Bonaventurae opuscula*, éd. Venise 1564, t. I, p. 76-77.

(4) Cf. S. BONAVENTURE, *Breviloquium, Prologus*, éd. Quaracchi 1891, t. V, p. 201-208.

(5) Développements analogues dans un sermon anonyme pour l'Épiphanie, *mss. B. N. Lat.* 3226 B, f. 96 et 15959, f. 198, inc. : *Reges obtulerunt Domino aurum thus et myrrham et vos reges offeratis Domino aurum thus et myrrham...* L'or représente la sagesse. *Ista autem coelestis spientia et divina septem continet artes liberales et dicuntur liberales quia liberant a peccatis et curis huius mundi.* L'auteur montre que la sagesse utilise, selon un mode supérieur, les arts libéraux et remédie ainsi aux sept péchés capitaux. En d'autres sermons, les arts libéraux, ainsi élevés au plan de la sagesse chrétienne, sont mis en relation avec les dons du Saint-Esprit, textes indiqués par C. H. HASKINS, *Studies in mediaeval culture*, Oxford 1929, p. 45, n. 1.

(6) S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, l. II, c. 8, c. 18-42, *P.L.*, t. XXXIV, col. 41 et 49-66. — S. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, l. II, *P.L.*, LXXXII, col. 123.

torins. Il cite Richard et surtout Hugues de Saint-Victor ; à ce dernier, même lorsqu'il n'y renvoie pas, il emprunte plusieurs fois des idées et même des formules. Il s'inspire également d'Alain de Lille, et il unit ces éléments aux principes reçus d'Aristote, dont il cite volontiers les textes. Il nomme aussi Alfarabi.

Sa terminologie même suffit à révéler le caractère fondamental de la méthode théologique : l'auteur emploie comme des synonymes les expressions *sacra scriptura*, *divina scientia* et *theologia*. Il donne successivement la division des quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard et celle des livres de la Bible. La théologie s'identifie ainsi avec l'étude de l'Écriture Sainte et de la tradition qui nous conservent et nous transmettent la révélation chrétienne. La connaissance théologique n'a pas pour point de départ un texte philosophique ou un produit de l'intelligence humaine : elle s'exerce sur les faits dogmatiques, sur le donné révélé par le Christ et conservé par la tradition de l'Église. Elle cherche l'intelligence des articles de foi : elle n'a pas d'autre objet ; elle n'a pas non plus d'autre matière que le texte sacré et ses commentaires authentiques (1).

Selon quel mode s'exerce cette activité de l'esprit qui consiste à penser la doctrine chrétienne, et quels sont ses rapports avec les autres disciplines ?

L'élément sur lequel insiste notre texte est ce qu'on peut appeler la transcendance de la théologie, ce qu'il appelle son « excellence », sa « prééminence ». Cette « dignité éminente » de la théologie lui vient du caractère surnaturel qu'elle possède seule par rapport à toutes les connaissances humaines, à toutes les formes de la « science de ce monde ». Éclairée par les propres lumières de Dieu, la théologie considère Dieu lui-même dans sa vie intime et toutes choses par rapport à Dieu : de là sa perfection unique.

Elle nous enseigne sur la créature ce que la science et la philosophie naturelles ne peuvent découvrir. Elle nous apprend sur Dieu lui-même et ses rapports avec la créature des vérités bien plus nombreuses et bien plus élevées que celles de la méta-

---

(1) Nous avons montré ailleurs sur un exemple que, pour le XIIIe siècle, la *sacra pagina* est constituée par le texte de la Bible entouré des *auctoritates* des Pères de l'Église, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Paris 1942, p. 42-51 et 78-80.

physique. A la différence de celle-ci, elle atteint Dieu non par la connaissance naturelle, mais par l'effet d'une grâce infuse ; non comme être et partie de l'être, mais comme principe, fin et bien béatifique ; non pas seulement en vue d'éclairer l'intellect, mais en vue d'enflammer l'amour.

Elle nous apprend seule à bien parler de Dieu, à ne pas séparer de sa vie intime le mystère de l'incarnation de son Fils. La théologie n'est pas seulement, selon une étymologie classique, un discours au sujet de Dieu en général ; le mot *Logos* introduit dans sa définition même la considération du Verbe. La théologie tend à pénétrer de l'influence du Verbe non seulement la raison, mais le cœur.

Elle élève l'esprit de l'homme jusqu'à lui faire donner son assentiment à des affirmations que la raison ne peut prouver. Elle le fortifie et remédie en lui aux conséquences du péché. Elle évite l'erreur qui est le fruit d'un mal moral dans la vie spéculative comme dans la vie pratique, dans la recherche du vrai comme dans la poursuite du bien.

Elle s'oppose au monde, à la chair, à Satan. Elle sanctifie l'homme tout entier. Elle est un moyen de salut. Liée, comme la foi dont elle procède, à l'ordre de la grâce et des sacrements, elle participe à leur efficace. Elle nous conduit au Christ médiateur et concilie en lui des antinomies humainement irréductibles.

Elle engendre une certitude plus solide que toute logique, une conviction plus intime que toute rhétorique. Elle contient une force, une vertu divine, une grâce qui touche le cœur. Elle surpasse en utilité toute éthique rationnelle : elle conduit à une fin supérieure, elle enseigne une mesure plus élevée, une vie plus droite, une plus grande honnêteté de mœurs. Elle ne prépare pas seulement à la vie contemplative, mais à la vie active ; elle ne conduit pas seulement à la pratique des vertus, elle nourrit aussi l'affection.

Elle dépasse toutes les sciences, mais elle n'en est pas séparée. Elle les utilise, au contraire, comme des aides nécessaires. Elle suppose et exploite toutes les ressources de l'intelligence, et la droiture même de la vie. Elle absorbe toutes les connaissances naturelles et les élève à son niveau ; elles les « revendique » comme siennes, étant seule capable de les conduire à l'achèvement auquel elles tendent. Elle leur apporte beaucoup plus qu'elle ne reçoit d'elles. Elle engage toute l'activité de l'homme,

l'exercice de son intelligence comme l'ordre de sa vie ; mais elle confère à l'homme, en retour, la sagesse, la perfection de la philosophie, le complément nécessaire de toute connaissance théorique et pratique : elle mérite donc d'être aimée. Ordonnée à l'amour, elle le suppose et le suscite. (1)

Cette conception de caractère surnaturel de la théologie détermine la division des matières dont elle traite : toutes ont un rapport à la Révélation et à l'ordre surnaturel. Le Dieu qu'elle étudie est la Trinité des Personnes entre lesquelles les processions entretiennent une circulation de vie dont le centre est partout et la circonférence nulle part (2). A partir de ce foyer, selon une représentation du monde que développera Dante, toutes les réalités étudiées par la théologie se répartissent en cercles concentriques. Le texte applique longuement cette comparaison à tous les livres de la Bible. De cette seconde partie de l'exposé, moins originale, nous ne donnons que le début, à cause de l'intérêt qu'il présente pour l'histoire littéraire.

Notre auteur n'analyse pas la technique même de la recherche théologique. Il lui importe davantage de la situer sur son plan véritable, qui est celui de la connaissance surnaturelle. Il nous montre surtout que, si la « science divine » est un mode de connaissance, elle est ordonnée à l'amour en vertu d'une finalité intrinsèque. Cette tendance lui est essentielle et non pas adventice et facultative. La théologie unit réellement au Dieu qu'elle étudie : de là son caractère unique entre toutes les sciences (3).

---

(1) Cette insistance de notre auteur sur l'élément affectif et sur la fin pratique de la théologie concorde avec la doctrine de KILWARDBY, *Quaestio de natura theologiae*, éd. F. S. STEGMÜLLER, Münster, 1935, p. 34-39.

(2) Cette comparaison célèbre, que notre auteur attribue à Aristote, avait été empruntée au *Liber XXIV Philosophorum* par ALAIN DE LILLE, *Regulae de sacra theologia*, reg. VII, *P.L.*, t. CCX, col. 647. Cf. M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, dans *Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, II, 4, Münster i. Westf., 1896, pp. 118-120. Les scolastiques appliquent généralement cette comparaison au présent de la connaissance divine, cf. S. BONAVENTURE, *Itinerarium mentis ad Deum*, c. V, éd. Quaracchi 1891, t.V, p. 370, nº 8, et E. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris 1924, p. 156. Notre auteur en fait une application originale à la vie trinitaire elle-même.

(3) Dans le même sens que notre texte s'exprime un autre *principium* anonyme qui ne semble pas non plus avoir été signalé, *ms. Mazar.*, 755, f. 245-247, inc. : *Fons sapientiae verbum Dei in excelsis. Eccli.* I. *Boetius III De consolatione* : *Naturaliter*

Dans la seconde moitié du XIIIe siècle et au début du XIVe, les scolastiques préciseront quels sont les procédés de la réflexion et de l'argumentation théologiques. La conception fondamentale demeurera la même, celle d'une connaissance qui n'est pas simplement un mode de penser philosophique à l'occasion des dogmes, mais une activité religieuse : nourrie au contact incessant de la vérité révélée, procédant de la foi vivifiée par la charité, elle relève de l'activité normale des dons de Saint Esprit (1).

Le texte que nous publions offre surtout de l'intérêt en ce qu'il représente une conception commune aux scolastiques du XIIIe siècle, tellement admise parmi eux qu'ils n'ont pas eu souvent à la défendre et à la justifier, mais seulement à la préciser. Au début du XIVe siècle, au moment où le nominalisme naissant menacera de dégrader la théologie en pure dialectique, les disciples de S. Thomas maintiendront la conception traditionnelle. Pour ne citer ici que les témoins les moins connus, Jean de Lichtenberg montrera que la théologie ne se laisse pas entièrement réduire

---

insita est nobis boni verique cupiditas ... D'une façon moins originale que notre texte, mais avec une égale énergie, l'auteur insiste sur la transcendance de la théologie par rapport aux *scientiae mundanae* ; appliquant aux quatre causes de la théologie les termes de son thème, il montre qu'elle est supérieure aux sciences par sa matière, puisqu'elle étudie Dieu qui est la source de toute vie ; par sa forme, puisqu'elle est une sagesse, c'est-à-dire une connaissance savoureuse ; par sa cause efficiente, puisqu'elle a pour principe la doctrine et la grâce du Verbe incarné ; par sa fin, puisqu'elle conduit à Dieu. Cette *commendatio theologiae* est suivie de la division des livres de la Bible.

(1) Les rapports de l'habitus théologique aux dons du Saint-Esprit mériteraient une étude spéciale. Nous avons montré ailleurs : *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XI (1939), p. 351-373, que les scolastiques de la fin du XIIIe siècle ont affirmé contre Henri de Gand que la théologie ne suppose pas une illumination différente de la foi, ni un don spécial du Saint-Esprit. Auquel des sept dons du Saint-Esprit se rattache-t-elle ? D'après J. Fr. BONNEFOY, *Le Saint Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, Paris 1929, p.155-159, elle relève du don de science ; textes de S. Bonaventure rassemblés par T. SOIRON, O.F.M., *S. Bonaventurae prolegomena ad sacram theologiam ex operibus eius collecta*, Bonn, 1932, p. 12-23. D'après Gérard d'Abbeville, dont la doctrine sur les dons du Saint-Esprit n'a pas encore été prise en considération, le don de science se rapporte à la connaissance des choses humaines, le don de sagesse à la connaissance de Dieu et des créatures dans leur rapport à Dieu,ce qui est l'objet porpre de la théologie, *ms. B. N. lat.* 15906, fol. 122-126 et 149-149vo.

à la notion aristotélicienne de science, bien qu'il soit légitime d'appliquer cette notion à la théologie (1). Jean de Paris rappellera toute la distance qui élève la théologie au-dessus de la métaphysique (2). Rémi de Florence lui fera écho ; il expliquera en outre comment la doctrine sacrée introduit toutes les sciences dans la catholicité de l'Église (3).

Dom JEAN LECLERCQ
O. S. B.

Girum celi circuivi sola. Eccli. XIV 4. In his verbis notantur duo. Primo sacre scripture respectu aliarum excellens commendatio, secundo eius sufficiens et completa divisio. Commendatur enim quantum ad modum proprium et materiam cum dicitur *Girum celi circuivi sola.* Perfectionem enim commendationis dicit *Circuivi* et dignitatem materie *Girum celi.* Dicit enim DIONYSIUS, *De divinis nominibus* l. IV, quod in cognitione Dei et divinorum circulari motu utitur mens humana 5, et propter hoc sapiens dicit, *Sap. VIII* : *Circuibam querens ut illam mihi assumerem* 6, scilicet illam que est de celestibus et divinis, *Cant. I* : *Surgam et circuibo civitatem illam* 7, scilicet *Hierusalem que edificatur*

---

(1) Première des questions disputées à Cologne, vers 1301-1305, par JEAN DE LICHTENBERG, *Utrum theologia sit scientia, ms. Vat. Lat.* 859, fol. 151A-152B.

(2) « Dicendum quod licet metaphysica et theologia sint de Deo, sed differenter quia ad aliud determinat metaphysicus de Deo quia solum ordinat hoc ad scire, theologia vero illud scire ordinat ulterius ad amorem. Item theologia Deum per seipsum facit cognitum, in metaphysica vero cognoscitur per ipsas creaturas. Metaphysica de Deo solum determinat secundum communia, in theologia vero non solum secundum communia sed secundum propria ». *Ms. Paris, Mazar.* 889, f. 12.

(3) RÉMI DE FLORENCE, O.P. († 1319), *Quaestio de subiecto theologiae, Ms. Florence, Nazion., Conv. Sopp. C.* 4, f. 90A-95C. Dans le *Contra falsos ecclesiae professores, ibid.*, f. 154v°-196v°, après avoir montré comment toutes les sciences, considérées l'une après l'autre, se trouvent à la fois hors de l'Église et dans l'Église,Rémi de Florence termine son traité en expliquant que le mode de connaître propre à la théologie ne se réalise que dans l'Église catholique : « Ultimo videndum est de theologia sive de scientia divina quae quidem in ecclesia invenitur sola », *ibid.*, fol. 195D-196B. Prologue et titres des chapitres publiés par M. GRABMANN, dans *La Scuola cattolica*, 1925, I, p. 366-368.

(4) *Eccli.*, XXIV, 8.

(5) *P.G.*, t. III, col. 706.

(6) *Sap.*, VIII, 18.

(7) *Cant.*, III, 2.

ut civitas [1]. Iste circuitus fit per theologiam proprie que Deum proprie considerat et divina. Ideo, secundum Dionysium, in sua consideratione propria motu utitur circulari. Deum enim qui est Alpha et O considerat ut creaturarum principium et ut finem, et ideo dicit HIERONYMUS in prologo Iohannis : *Cui in principio canonis, id est scripture canonice que consistit in canone novi et veteris testamenti, creaturarum incorruptibile principium prenotatur cum dicitur in Genesi* : *In principio creavit Deus etc...* [2], *illi eidem finis incorruptibilis earumdem in Apocalypsi qui est finis canonis per virginem demonstratur ipso dicente Apoc. ultimo* : *Ego sum Alpha et O, primus et novissimus, principium atque finis* [3], et hoc fit valde congruum et rationi consonum ut qui in principio primi libri canonis dicitur principium a quo omnia sue originis habent initium, ille idem in Apocalypsi,qui est ultimus liber canonis,finis dicitur quem omnia per appetitum naturalem desiderant et in quo finaliter consummantur, ut unde exeunt flumina id est creaturarum fluxibilitas, illuc ut in finem quietantem omnia reducantur. Et ideo dicit se Alpha et O, quia ipse est principium et finis omnium,sicut grecum alphabetum in alpha incipit et in O terminatur.

Quia igitur theologia considerando Deum et divina ad modum rote utitur motu girativo [4], ideo sola inter omnes scientias potest dicere *Girum celi etc...*, in quo notatur eius preeminentia vel dignitas non solum in modo eius proprio, verum etiam in materia respectu cuiuslibet facultatis. Modum eius proprium innuit *Circuivi*, sed subiectum vel materiam eminentem dat intelligere *Girum celi.* In giro enim celi est perpetuitas, pulchritudo, nobilitas et utilitas ; perpetuitatem habet ex remotione a contrarietate, plenitudinem in dispositione stellarum et ordine, nobilitatem in formali continentia et situs altitudine, sed utilitatem multiplicem in efficacia et virtute.

Primum patet per PHILOSOPHUM qui dicit in libro I, c. 8 *Celi et mundi* quod in corporibus rotundis mobilibus circulariter non est contrarietas neque mutatio, et ideo totum celum sempiterne est fixionis et non ingreditur ipsum vetustas neque mutatio, neque etiam impressionem inci-

---

(1) *Ps.*, CXXVIII, 3.

(2) *Gen.*, I, 1.

(3) *Apoc.*, XXII, 13 ; S. JÉRÔME, *Prologus in Evangelium Johannis, Biblia sacra cum glossa ordinaria,* éd. Anvers, 1634, t. V, col. 1001.

(4) Note marginale : Hec est rota figuli quam describit Hieremias (Jer. XVIII, 3) ; item rota in medio rote quam vidit Ezechiel (X,10), in quibus erat Spiritus Sanctus.

pit peregrinam [1]. De secundo ibidem dicit, l. VII, c. 9 : Totus rotundus orbiculariter et decenter est factus, decore qui est finis decorum ; nihil enim eorum que manibus fiunt potest assimilari decori celesti [2]. Celi continentie attestatur figura orbicularis que est omnium capacissima, et nobilitati nature situs sublimitas quia, sicut dicit PHILOSOPHUS, nobilioris corporis debet esse nobilior locus [3]. Virtus autem celi et efficacia patet per hoc quod dicit PHILOSOPHUS quod ablatio solis in obliquo circulo continuo facit generationem quia adducit generans, et in IV *De generatione* dicit quod orbis primus est principium et virtus et causa in vita omnis vivi plus quam reliqui orbes valde [4].

Sicut autem girum celi in hac quadruplici conditione nobilioribus prepollet sensibilibus creaturis, sic sacra scriptura omnibus preeminet et scripturis, et propter hoc sola potest dicere : *Girum celi*, etc... In tribus enim prioribus excellit tres modos essentiales et reales philosophie qui sunt, sicut dicitur *VII Metaphysice*, naturalis, mathematicus et divinus [5], in quarta vero accidentales qui sunt rationales scientie et morales. Excellit enim naturalem perpetuitate, mathematicum pulchritudine, divinum continentia et altitudine, rationales efficacia et certitudine, sed morales multiplici utilitate.

Quod autem sacra scientia precellat naturalem pulchritudine patet sic. Ipsa enim res mundi non solum considerat secundum quod sunt in motu et materia, vel quoad esse corporale, id est non solum in quantum preterit eius figura, *Cor. VIII* [6], sicut naturalis, immo ipsum considerat secundum quod manet eius substantia, id est secundum quod corporale hoc induet incorruptionem, *I Cor. XIX* [7], quod per rationes proprias videre non potuit naturalis. Mathematicam etiam excedit pulchritudine quia non solum numeros, harmonias, qualitates et figuras, circulorum dispositiones et siderum influentias et virtutes considerat ut mathematicus, immo cum hoc istorum omnium significativas proprietates eorum etiam in quadam adaptationis congruentia, et hoc mathematicarum nulla facit.

---

(1) ARISTOTE, *De coelo et mundo*, l. II, c. 3, éd. Firmin-Didot, t. II, 392. p.

(2) *Ibid.*, p. 394.

(3) Note marginale : Locus enim superior est inferiore nobilior secundum Aristotelem *II De coelo et mundo* (cf. l. IV, c.1, t. II, p. 424). Unde dicitur locus spirituum, ut dicit l. I, c. 8 (t. II, p. 380).

(4) *De animalium generatione*, IV, 10, t. III, p. 413.

(5) *Metaph.*, l. X, c. 6, t. II, p. 592.

(6) *I Cor.*, VII, 31.

(7) *I Cor.*, XV, 53.

In theologia enim et voces et res significant. Quid est pulchrius, quid congruentius quam considerare solem sapientiae, Lunam intellectus Mercurium consilii, Martem fortitudinis, Venerem pietatis, Jovem scientie et per Saturnum planetam in alveolum Spiritum timoris. Unde sacra scientia propter sui pulchritudinem figuratur per thronum Salomonis in quo celata erant planete et sidera et artificiosissima et subtiliter ordinata, de quo dictur *III Regum X* quod non est factum tale opus in universis regnis [1].

Divinam etiam, id est metaphysicam, continentia superat et altitudine. Ipsa enim de pluribus considerat quam metaphysica et cum altiori intelligentia et cum maiori profunditate, quia non solum ens et omnes eius differentias secundum substantiam considerat ut metaphysica, immo cum hoc causam causarum, ut est alpha et O, et creata omnia secundum quod ab ipsa ut a sufficiente principio exeunt et ad ipsam ut ad finem totius nature superexcellenter quietantem et terminantem desiderium omnium, propter quod sola proprie potest dicere : *Girum celi etc...* Primum enim principium est bonum quod omnia desiderant et propter cuius essentie participationem, secundum quod possibile est cuilibet, agit omnia quaecumque agit secundum naturam, ut dicit PHILOSOPHUS, et donec participent ut est possibile non quiescunt [2]. *Vanitati enim omnis creatura subiecta est et gemit et parturit usque adhuc*, id est *donec a servitute corruptionis in libertatem glorie filiorum Dei liberetur*, *Rom. VIII* [3], quam liberationem et liberationis media, scilicet virtutes et dona et ecclesiastica sacramenta, quantumcumque scientia et ingenio transcendentes metaphysici non viderunt ; de omnibus autem his sola tractat divina scientia, in quo apparet quod altitudine superat alias et continentia, nec est mirum quia sola considerat omne esse, scilicet nature, gratie et glorie, unde AUGUSTINUS libro VII *De doctrina christiana* dicit : *Quantum minor est auri, argenti vestiumque copia quam de Egypto etc...* [4] Et sic omnes excellit continentia et latitudine, [5] et propter hoc

(1) III *Reg.*, X, 20. Note marginale : Propter istam pulchritudinem comparatur speculo. *Est enim candor lucis eterne etc...* (*Sap.*, VII, 26). Dicitur de natura speculi : *Luci comparata invenitur purior* (*Sap.*, VII, 29).

(2) *Ethique à Nicomaque*, I, 1, t. II, p. 1.

(3) *Rom.*, VIII, 21-22.

(4) S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, l. II, c. 40, *P.L.*, t. XXXIV, col. 63.

(5) Note marginale : In sacra enim scriptura agnus peditat et elephans natat, ut dicit Gregorius. (S. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia*, *Epistola missoria*, c. 5, *P.L.*, t. LXXV, col. 675.)

ostensa est Boetio in specie mulieris quae nunc est.., vide libro I *De consolatione philosophie* [1]. Proprie ergo potest dicere *Girum celi* etc.., et sic patet qualiter naturalem excellit proprietate, mathematicam pulchritudine, sed metaphysicam continentia et altitudine [2].

Tres etiam sermocinales sciencias scilicet grammaticam, dialecticam et rhetoricam ipsa superat efficacia et virtute.Omne namque opus quod secundum proprias considerationes he peragunt, totum spiritualiter et efficaciter ista facit. Melius et profundius docet artem loquendi et scribendi quam grammatica, certius rationem edocet quam logica et ornatius summo iudici persuadet quam rhetorica.

Grammatica enim, secundum ALFARABIUM, docet litteras cognoscere, recte loqui et recte scribere [3], que omnia facit scriptura divina. Primum patet *Iudic. I* : *Dixit Caleph* : *Qui percusserit Cariath Sephet*, id est civitatem litterarum, *dabo ei Axam filiam meam uxorem* [4], id est spiritualem intelligentiam ei insperabiliter copulandam. Immo dicit HIERONYMUS quod qui sacram ignorat scientiam expers est penitus litterarum [5]. Unde si quis sine theologia magistratur, datur liber nescienti litteras, *Is. XXIX* [6]. Docet secundo recte loqui scilicet de spiritualibus et eternis non de terrenis, et hoc est recte loqui,non corrupte sicut loqui-

---

(1) BOÈCE, *De consolatione philosophiae*, I, 1, *P.L.*, LXIII, 587.

(2) Note marginale : De eius profunditate dicit AUGUSTINUS ad Volusianum : *Tanta est profunditas christianarum etc....* (*Epist. CXXXVII*, c. 1, *P.L.*, t. XXXIII, 516). Hec profunditas figurata est *Gen. XXIX* ubi dicitur quod *Iacob vidit puteum in agro cuius os grandi lapide claudebatur* (*Gen.*, XXIX, 2), expone : puteus scriptura sacra que est puteus aquarum viventium, lapis difficultas hauriendi sensus spirituales qui sub litterali clauduntur, *Io. IV* : *Neque in quo haurias habes* (*Jo.* IV, 11).

Continentia sive copiositas huius scripture figurata est *Gen. XXIV* ubi dicitur quod *Rebecca infundens hydriam in canalibus recurrit ad puteum ut hauriret aquam* (*Gen.*, XXIV, 20) ; propter quod dicitur in *Ezechiele* : *Liber involutus et scriptus intus et foris et ecce inquit manus missa est ad me...* (*Ezech.*, II, 9). Metaphysicam profunditate superat quoad tria : primo quantum ad ea ex quibus, quia est illa per rationes exiodalis nature, hec autem per infusionem gratie ; secundo quantum ad id de quo est, quia considerat Deum in quantum est pars entis sub ratione infiniti,hec autem in quantum principium et finis omnium et bonum beatificum ; tertio quantum ad illud ad quod est, quia illa tantum ad illuminandum intellectum, ista vero ad inflammandum affectum.

(3) Cf. ALFARABI, *De ortu scientiarum*, II, éd. C. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIX, 3, Münster in-W., 1913, p. 22.

(4) *Iudic.*, I, 12.

(5) Cf. S. JÉRÔME, *Commentarium in Isaiam*, c. 29, 12, *P.L.*, t. XXIV, col. 343.

(6) *Is.*, XXIX, 12.

tur terrena scientia animalis et diabolica, que est lingua barbara et corrupta. *Corrumpunt enim bonos mores colloquia, I Cor. XV* [1], nec est mirum quia *Qui de terra est et de terra loquitur* [2], et ideo tali dicitur, *Is. XXIX* : *De terra loqueris, de humo audietur eloquium tuum etc...* [3]. Sic non docet loqui divina scientia, unde dicitur theologia a Theos, quod est Deus, et logos sermo, quia docet loqui de Deo incarnato, et hoc est recte loqui. Unde in hac scientia praecipitur : *Si quis loquitur quasi sermones Dei, I Pet. IV* [4]. Docet tertio scribere rectius et artificiosius quam grammatica, quia docet lingua scribere non calamo, in corde, non in sensibili pergameno, *Ps.* : *Lingua mea calamus scribe etc...* [5], et *II, Cor. III* : *Epistola nostra vos estis scripta in cordibus nostris etc... Manifestati quod epistola estis Christi, ministrata a nobis et scripta non atramento sed spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis sed in tabulis cordis carnalibus* [6]. Patet ergo quod divina scientia melius peragit opus grammatice quam ipsa grammatica litteralis.

Item sacra scientia melius opus logice perficit quam ipsamet logica, nam perfectius rectificat rationem quam dialectica,periculosiores docet vitare metas et cavere fallacias quam sophistica, subtilius tentare quam aliqua tentativa, certius et efficacius medium invenire quam demonstrativa. Theologia enim regulat et erigit rationem ut homo sit rationalis ad intelligendum divina ; in tantum enim rationem elevat ut faciat eam assentire quibusdam veris de Deo que sibi penitus sunt improbabilia et invisa, quod non facit mundana scientia : *Animalis enim homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei, I Cor. II* [7]. Metas etiam magis confundentes docet vitare quam sophistica. Docet enim vitare 1° metam redargutionis divine et proprie conscientie, 2° metam falsi temporalis affluentie, 3° metam inopinabilis pene horribilis et perpetue, 4° metam nugationis quae erit in repetitione nugatoria vite misere, 5° metam solecismi hypocrisis simulatorie. De primo quando respondebunt : *Domine, quando te vidimus esurientem etc...*, *Matth. XXV*, redarguet eos Dominus dicens : *Quod uni ex minimis meis non fecistis etc...* [8]. Item redarguet eos per

---

(1) *I Cor.*, XV, 33.
(2) *Jo.*, III, 31.
(3) *Is.*, XXIX, 4.
(4) *I Pet.*, IV, 11.
(5) *Ps.*, XLIV, 2.
(6) *II Cor.*, III, 2.
(7) *I Cor.*, II, 14.
(8) *Mt.*, XXV, 39-40.

proprias conscientias, *Ps.* : *Arguam te et statuam contra faciem tuam* [1]. De meta falsi temporalis abundantie dicunt impii, *Sap. V* : *Quis nobis profuit superbia aut divitiarum iactantia etc...* [2]. *Filii hominum ut quid diligitis vanitatem et queritis mendacium* [3]. De meta inopinabilis pene horribilis et perpetue, *Sap. V* : *Videntes turbabuntur timore horribili et mirabuntur in subitatione insperate salutis* [4]. De meta nugationis, *Soph. ult.* : *Nugas qui a lege recesserunt congregabo* [5], scilicet ut tam in corpore quam in anima puniantur. De meta solecismi hypocrisis simulatorie ; est enim solecismus vir mea, sponsa meus, hypocrite autem sunt viri exterius, interius autem ut femine dissoluti, *III Reg. XV* : *Abstulit Asa effeminatos etc...* [6]. Docet etiam theologia cautelas perutiles ad capiendas triplicis sophiste odibiles fallacias, scilicet mundi, carnis et diaboli, et docet diversimode eorum deceptiones turpes evitare ; diversis enim modis argumentandi isti decipiunt quia caro quasi extra dictionem decipit per delicias, sed mundus et diabolus quasi in dictione per divitias et honores. De primo *Prov. V* : *Ne intenderis fallacie mulieris, favus enim distillans labia meretricis etc...* [7] ; de secundo : *Sollicitudo seculi et fallacia divitiarum suffocant verbum, Matth. XIII* [8] ; de tertio *Eccli. I* : *Accessisti maligne ad Dominum et cor tuum plenum est dolo et fallacia* [9]. *Hebr. III* : *Non obduretur quis ex vobis fallacia peccati* [10], id est diaboli. Caro enim per simulationem et hypocrisim semper carnis delicias propter earum turpitudinem vult latere, sed mundus et diabolus divitias et honores semper volunt per superbiam et iactantiam forinsecus propalare. Et ideo theologia diversis cautelis utitur contra eos, nam docet carnem per fugam vincere, mundum per contemptum devincere, sed diabolum per resistentiam superare. De primo *I Cor. VI* : *Fugite fornicationem* [11]. *Eccli. XXI* : *Quasi a facie colubri fuge peccata* [12], *scilicet*

---

(1) *Ps.*, XLIX, 21.
(2) *Sap.*, V, 8.
(3) *Ps.*, IV, 3.
(4) *Sap.*, V, 2.
(5) *Soph.*, III, 18.
(6) *III Reg.*, XV, 12.
(7) *Prov.*, V, 3.
(8) *Mt.*, XIII, 22.
(9) *Eccli.*, I, 40.
(10) *Hebr.*, III, 13.
(11) *I Cor.*, VI, 18.
(12) *Eccli.*, XXI, 2.

carnis. De secundo, *Psal.* : *Divitie si affluant nolite cor apponere* [1] et *I Ioh. II* : *Nolite diligere mundum* [2]. De tertio *Iac. IV* : *Resistite diaboli et fugiet a vobis* [3] et *I Pet. V* : *Cui resistite fortes in fide* [4], et sic patet quoniam theologia melius instruit rationem quam logica. Docet etiam theologia tentare subtilius quam aliqua tentativa. Docet enim tentare utrum spiritus ex Deo sint,quod non potest tentativa. *Non enim credendum omni spiritui, sed probandi sunt utrum ex Deo sint, I Ioh. IV.* [5]. Hoc non discernitur nisi per donum Spiritus Sancti quod est *discretio spirituum, I Cor. XVII* [6]. Et est notandum quod per hoc opus quod theologia facit, docet spiritualiter et peragit triplicem que deorsum est scientiam,reprobat et excludit scilicet animalem,diabolicam et terrenam ; per hoc quod rationem elevat ad credendum improbabilia, excludit prudentiam animalem quae de divinis iudicat secundum rationes physicas et phantasias corporales ; per hoc quod mundi contemptum docet et eius vitare fallaciam docet, terrenam prudentiam eliminat ; per hoc quod docet probare spiritus, scientiam diabolicam enervat, id est hereticam et magicam quae secundum omnes suas species, et maxime secundum nicromantiam, instinctu et ministerio demonum exercetur. Unde per prudentiam carnis quam cohercet sive animalem, intelligit scientias physicas, per terrenam quam dissuadet terrenorum lucrativos, per diabolicam quam prohibet hereticas et magicas sub quibus etiam continentur queedam astrorum iudicia, divinationes et sortilegia. Docet etiam sacra scientia invenire medium certius et efficacius quam demonstrativa sive doctrinalis physica. Medium enim quod theologia invenire docet est *mediator Dei et hominum, homo Christus Ihesus, I Tim. II* [7]. Istud medium enuntiabile extrema complectitur infinite distantia in una simplici persona, quia *mediator unius non est, Gal. III* [8], et ideo theologia precellit cuilibet scientie, quia nulla alia tante virtutis et efficacie medium potuit invenire. Coniungit enim istud medium quod nature erat impossibile et affirmat que maxime erant extranea et de remota materia,

(1) *Ps.*, LXI, 11.
(2) *I Jo.*, II, 15.
(3) *Jac.*, IV, 7.
(4) *I Pet.*, V, 9.
(5) *I Jo.*, IV, 1.
(6) *I Cor.*, XII, 10.
(7) *I Tim.*, II, 5.
(8) *Gal.*, III, 20.

scilicet virginem et matrem in una femina, Deum et hominem, creatorem et creaturam, simplex et compositum in una simplici persona. Hoc est illud medium quod certissime facit scire homines et angelos in gloria. Istud enim medium est *Dei virtus et Dei sapientia, I Cor.I* [1], et sic est luce clarius quod sacra scientia certius rationem edocet quam logica.

Ornatius etiam et melius persuadet quam rhetorica. Docet enim persuadere iudici poli, non iudici soli. Docet patronos animarum, non causarum. Docet persuadere in causa criminali, non civili. Hec scientia non docet criminum vel actionum vel exactionum defensionem, sed docet in foro ecclesiastico facere nudam et apertam confessionem et non querere excusationes in peccatis. In hac proprie habet locum illa species rhetorice que dicitur *concessio, per quam reus non distenditur, sed ut ignoscatur petitur*, ut dicit TULLIUS in *Rhetorica*, l. I [2]. Hec est oratoria quae non docet mendaciis persuadere nec veritatem impugnare, nec docet verborum ornatu vel multitudine perorare ; nec enim sermo theologie decet esse *in persuasibilibus humane sapientie verbis, sed in ostensione Spiritus et virtutis, I Cor. II* [3], et *Matth. VI* : *Orantes nolite multum loqui* [4]. Patet igitur quod sacra scientia criminales scientias superat efficacia et virtute.

Morales insuper multiplici superat utilitate, docendo maximam vite rectitudinem et honestatem morum [5]. Theologia enim magis sobrie quoad se ipsum docet vivere quam monastica, magis iuste quoad proximum quam dispensativa economica, magis pie quoad Deum quam civilis politica. Propter primum vitam tribuit et servat a morte, propter secundum consummat in iusticia et virtute, propter tertium deducit ad regnum glorie. Primum patet *Ioh. XX* : *Hec autem scripta sunt ut credatis et credentes vitam habeatis* [6]. Ideo dicitur *Ezech. I* quod *Spiritus vite erat in rotis* [7], id est in novo et veteri testamento, et *Sap. VIII* : *Per hanc habebo immortalitatem* [8], in quantum immortalitas est in cogni-

---

(1) *I Cor.*, I, 24.

(2) CICÉRON, *De inventione*, I, 5, éd. FRIEDRICH, Leipzig, 1884, p. 127.

(3) *I Cor.*, II, 4.

(4) *Mt.*, VI, 7.

(5) Note marginale : Morales enim considerant de virtutibus consuetudine acquisitis, hec de infusis. Item ille mores exteriores componunt, hec interiores. Item ille ad pacem civitatis omnia ordinant in hac vita, hec ad celestem in vita perpetua.

(6) *Jo.*, XX, 31.

(7) *Ezech.*, I, 20.

(8) *Sap.*, VIII, 13.

tione sapientie. De secundo *Sap. XV* : *Nosse enim te consummata iusticia est* [1]. De tertio *Sap. VI* : *Concupiscentia sapientie deducit ad regnum perpetuum* [2]. Sicut enim dicit HIERONYMUS : *Lectio huius sapientie docet quid caveas et quo tendas* [3], et sic patet quomodo sacra scientia moralibus scientiis multiplici prepollet utilitate, et maxime in vite rectitudine et morum honestate.

Quia ergo sacra scientia tantam habet preeminentiam respectu aliarum, ideo merito regina dicitur et domina facultatum. Ipsi enim omnes alie tanquam ancille et pedisseque famulantur : grammatica enim ei deservit in orationibus et modo pronuntiandi, dialectica in scientia disputandi que, sicut dicit AUGUSTINUS, *plurimum valet in questionibus sacre scientie dissolvendis* [4], rhetorica in ratione persuandendi, arithmetica in rationibus numerandis ; numerus enim sicut patet per Augustinum et Hieronymum et expositores alios sacre scientie, multipliciter sacramentatur in sacra scriptura ; sicut enim dicit RICARDUS in libro *Exceptionum* : *Numerus significat in divino eloquio novem modis, quia* 1° *secundum ordinem propositionis*, 2° *secundum qualitatem divisionis*, 3° *secundum modum porrectionis*, 4° *secundum formam dispositionis*, *item* 5° *secundum multiplicationem*, 6° *secundum partium aggregationem*, 7° *secundum multitudinem*, 8° *secundum computationis perfectionem et* 9° *secundum aggregationem* ; de his omnibus in libro Ricardi evidentia sunt exempla [5]. Musica etiam servit sacre scientie in proportione tonorum, in concordia seu harmonia sonorum ; geometria in divisione rerum : eius enim est inspicere que sit *latitudo, longitudo, sublimitas atque profundum, Eph. III* [6] ; astrologia in motu planetarum, in concursu et aspectu siderum, in dispositione et magnitudine celorum que, si inspiciantur cum diligentia, continent in se mysticam rationem. Hec sunt septem puelle tradite ad cultum regine Hester.

Theologia enim continet contemplativorum spirituale quadrivium et trivium activorum.Primum consistit in prudentia arithmetice,temprantia musice, fortitudine geometrie que determinat de immobili magnitudine,et iusticia astrologie que influentiam superiorum in inferiora deter-

(1) *Sap.*, XV, 3.
(2) *Sap.*, VI, 21.
(3) S. JÉRÔME, *In Isaiam*, c. XXXII, *P.L.*, t. XXIV, col. 239.
(4) S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, l. II, c. 30, *P.L.*, t. XXXIV, col. 58.
(5) RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Exceptionum priorum l. II*, c. 5, *P.L.*, t. CLXXVII, col. 206.
(6) *Eph.*, III, 18.

minat secundum exigentiam uniuscuiusque.Trivium activorum est trivium penitentium in quo est contritio spiritualis grammatice, confessio utilis rhetorice et satisfactio rationalis logice. Contritio enim sicut etiam constructio pertinet ad grammaticam per quam elementa et lex scribuntur in corde,confessio ad rhetoricam que perorat utiliter ac meritorie in foro penitencie, satisfactio ad logicam que docet *obsequium* fieri *rationabile, Rom. XII* [1].

Naturalis sive physica et etiam metaphysica est theologie valde necessaria. Deservit enim in considerandis rerum proprietatibus naturalibus in qualibet creatura, sicut in *Disdascalicon* dicit Hugo : Naturalis scientia proprietates rerum considerans naturales quasi fundamentum allegorie et sensus mystici theologie subministrat [2]. De proprietatibus enim rerum, sicut dicit, allegorie veritas exprimitur, sicut exprimitur mel de favo. Practice etiam quelibet scientie sunt theologie valde necessarie quia docent morum informationem,vite rectitudinem et conversationis pacifice seu laudabilis honestatem. Et sic patet quod sicut girum celi omnes infra se continet creaturas, ita sacra scientia tamquam domina *non solum in materia sed in modo tractandi sublimitate et profunditate omnes continet et excellit scripturas et scientias. In ceteris enim scripturis sole voces significare inveniuntur, in hac non tantum voces sed etiam res sunt significative ; sicut ergo in eo sensu qui inter voces et res versatur necessaria est cognitio vocum, sic in eo qui inter facta vel facienda mystica constat necessaria cognitio rerum*, sicut dicit Hugo : et est in *notulis super Sententias* [3].

Haec igitur sola dicere potest *Girum celi* etc..., et est notandum quod dicitur circuire girum celi. Circuit enim quia a Deo est et ad Deum, in quo notatur eius efficiens atque finis. Girum celi quia de Deo est qui est sphera intelligibilis,in quo notatur eius materia vel subiectum. Theologia enim de Deo est sub triplici ratione, quia secundum quod est causa existendi, ratio intelligendi et ordo vivendi. Primo modo est sacra scientia quodam modo naturalis, secundo rationalis, tertio moralis. Unde Augustinus *VIII De civitate Dei* : Deus est causa scientie naturalis ut est causa existendi, rationalis ut est ratio intelligendi, moralis ut est ordo vivendi [4], et ideo dicit Isidorus, *Ethim. VIII*, quod in his

---

(1) *Rom.*, XII 1.

(2) Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, l. IV, c. 2, *P.L.*, t. CLXXVI, col. 790.

(3) Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. IV, c. 2, *P.L.*, t. CLXXVI, col. 185.

(4) S. Augustin, *De civitate Dei*, l. VIII, c. 4, *P.L.*, t. XLI, col. 228-229.

tribus generibus philosophie eloquia divina consistunt [1] : aut enim de natura disputare solent, ut in Genesi et Ecclesiaste, aut de moribus, ut in Proverbiis et omnibus libris, aut de logica, quam theologia sibi vendicat, in Canticis Canticorum et Evangeliis ; et ob hoc etiam dicit AMBROSIUS quod in sacra scriptura, que tota in canone biblie continetur, perfecta sapientia est, ut qui eam novit nihil querat exterius [2]. Quidquid enim alibi queritur, ibi perfecte invenitur, ut dicit AUGUSTINUS *l. II, De doctrina christiana* [3]. Unde hec sapientia super omnes est amanda. Qui eam amaverit, carnis vitia non amabit, HIERONYMUS [4]. Et SENECA dicit quod vita sine istis litteris mors est et quasi vivi hominis sepultura [5], et sic patet per hec verba *Girum celi etc...*, multiplex et excellens huius scientie commendatio.

Notandum etiam in his verbis ipsius sufficiens et completa divisio. Potest autem sacra scientia dividi tripliciter, scilicet secundum materiam vel subiectum, secundum multitudinem sensuum et secundum distinctionem partium vel librorum, et quadruplici divisione dividitur secundum quodlibet istorum trium. Est enim *fluvius qui egreditur de loco voluptatis qui inde dividitur in quatuor capita, Gen. II* [6]. Nam in divino eloquio agitur de giro quadruplici, secundum differentiam sensus quadruplicis, in partium vel librorum distinctione quadruplici, nam quadruplex est girus vel girum quem sacra scriptura per considerationem circuit, secundum sensum quadruplicem in quadruplici librorum differentia et in omnibus sparsim libris. Est enim girus emanationis divine, et est girus productionis vel producte creature, et est girus unionis divine nature et humane et est girus reditionis glorie. Primus est infinitus et invisibilis, secundus limitatus et mutabilis, tertius mirus et ineffabilis quartus gloriosus et desiderabilis. Cuilibet autem giro respondet proprie suum celum. Primo giro respondet celum incomprehensibile, scilicet Trinitatis, secundo celum mutabile, scilicet celum machine mundialis, tertio celum mirabile, scilicet celatum mysterium dominice incarnatio-

---

(1) S. ISIDORE DE SÉVILLE, *Ethymologiae*, l. II, c. 24, *P.L.*, t. LXXXII, col. 141.
(2) Cf. S. AMBROISE, *Epist. LXIV*, c. 2, *P.L.*, t. XVI, col. 1272.
(3) S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, l. II, c. 42, *P.L.*, t. XXXIV, col. 65.
(4) S. JÉRÔME, *Epist. CXXV*, c. 11, *P.L.*, t. XXII, col. 1078.
(5) SÉNÈQUE, *De naturalibus quaestionibus*, l. I, n. 72, éd. OLTRAMARE, Paris, 1929, p. 33.
(6) *Gen.*, II, 10.

nis, quarto gloriosum et delectabile celum, scilicet empirei in quo est iucunditas beate et perpetue mansionis.

Primus, ut dictum est, girus est emanationis divine. Illa enim divina personarum emanatio in qua Filius per nativitatem est a Patre et Spiritus Sanctus per processionem ab utroque est quedam sphera intelligibilis cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam. *Monas enim gignit monadem et in se suum reflectit ardorem* [1]. Aristoteles. De hoc giro habetur in diversis libris biblie ut in Genesi mystice et occulte, in Prophetis lucide, sed in Iohanne clarissime, et Magister in primo, scilicet ubi agit principaliter de beata personarum emanatione.

Similiter productio creature est quidam girus et secundum suam veritatem et secundum initiationis sue vanitatem : creatura enim et veritatem participat et *subiecta est vanitati, Rom. VIII* [2], quod Psalmus notavit : *Diminute sunt veritates etc...* [3]. Secundum istam duplicem rationem est quelibet creatura quasi girus quidam : in quantum creatura veritatem participat est a bono et ad bonum et est bona ; quia ergo idem habet pro principio et pro fine, patet quod ipsa est quidam girus secundum quod participat veritatem ; etiam secundum quod subiecta est vanitati, quia enim est ex nihilo aversionem incepit, ut dicit DAMASCENUS, ut solvitur circulus in nihilum et in versionem tendit [4]. De hoc circulo agitur in Genesi et in diversis sparsim libris tam novi quam veteris testamenti, et Magister in II libro, in cuius prima parte agit de exitu creaturarum de non esse in esse, in secunda de esse in non esse, scilicet culpe. Ibi enim agit de casu diaboli et de peccato primi hominis originali et actuali. Quamquam enim creatura non cedat in non ens omnino,tamen, ut dicit AUGUSTINUS, peccatum tendit ad non esse per culpam, *nihil enim fiunt homines cum peccant* [5].

Similiter divine et humane nature unio est quidam circulus mirabilis, quia sicut in circulo ultimum coniungitur primo, sic in incarnatione ultima creatura coniungitur primo principio. Ibi enim supremum coniungitur imo, Deus limo, primum postremo, mundus archetypus miseri mundo, filius Dei eternus homini condito die sexto. Hic est de quo

---

(1) ALAIN DE LILLE, *Regulae de sacra theologia*, reg. III, *P.L.*, t. CCX, col. 624.
(2) *Rom.*, VIII, 20.
(3) *Ps.*, XI, 2.
(4) S. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, l. III, c. 1, *P.G.*, t. XCIV, col. 982.
(5) S. AUGUSTIN, *In Johannis evangelium*, tract. I, c. 13, *P.L.*, t. XXXV, col. 1385.

Eccl. I : *Oritur sol et occidit etc...* (1). De hoc giro habetur in canone novi et veteris testamenti, sed in veteri minus clare, in novo lucide et aperte in tantum quod divinarum scripturarum ab HUGONE in libro *De sacramentis I, parte I,* ponitur subiectum. Dicit enim sacram scripturam in hoc ab aliis differre quia habent subiectum opus conditionis, mundum cum omnibus elementis suis, hec vero opus restaurationis cum omnibus tam precedentibus quam subsequentibus sacramentis [2]. De hoc agit Magister in III Sententiarum, de ortu eius ex virgine, de passione et occasu et reditu in locum et de illis que dispensatione substituit per que debebat hominem congrue liberare.

Similiter status glorie est quidam desiderabilis girus. Homo enim per peccatum eiectus est de horto deliciarum in loco miseriarum, ut unde exivit humane nature fluxibilitas, illuc revertatur per gloriam ; fit quidam girus de quo Jacob, *Gen. XXXII* : *In baculo meo etc...* [3]. *Psalmus* : *Exibit Spiritus eius et revertetur etc...* [4], et iterum : *In loco tabernaculi admirabilis etc...* [5]. Istud tabernaculum est opulentum per fructum tranquille abundantie, eternum per durationem, voluptuosum per dulcudinis ubertate. De primo, *Is. XXXIII* : *Oculi videbunt civitatem opulentam, etc...* [6] ; de secundo, *Luc. XVI* : *Facite vobis amicos de mammone iniquitatis etc...* [7] ; de tertio, *Ps.* : *Inebriabuntur ab ubertate domus tue etc.* [8]. Istud tabernaculum terre viventium in quam cum reverteremur delectabitur rationalis, et tabernaculum fiducie irascibilis, in pacis plenitudine concupiscibilis, in opulenta requie rationalis, ut dicit *Is. XXXII* [9]. Quia ergo per gloriam, ut visum est, fit regressus ad amissam per peccatum patriam, patet aperte quod ibi est girus quidam, de quo in diversis libris novi et veteris testamenti agitur, et a Magistro specialiter in IV Sententiarum, ubi agitur de gloria mortuorum et dispositionibus sine quibus non habetur gloria, que sunt ecclesiastica sacramenta et resurrectio mortuorum. Istum girum quadruplicem cum celi divina quadruvia secundum sensum quadruplicem in distinctione librorum quadruplici

---

(1) *Eccl.*, I, 5.

(2) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, l. II, p. 1, c. 28, *P.L.*, t. CLXXVI, col. 204.

(3) *Gen.*, XXXII, 10.

(4) *Ps.*, CXLV, 4.

(5) *Ps.*, XLI, 5.

(6) *Is.*, XXXIII, 20.

(7) *Lc.*, XVI, 9.

(8) *Ps.*, XXXV, 9.

(9) *Is.*, XXXII, 18.

sacra scientia circuit per totum canonem novi et veteris testamenti. Unde quantum ad hoc sola potest dicere : *Girum celi etc...* Et bene dixi secundum sensum quadruplicem quia, sicut dicit *prima glossa super Genesim* : *Quatuor sunt sacre scripture regule sive sensus, id est historia que res gestas loquitur, allegoria in qua aliud ex alio intelligitur, tropologia moralis locutio ubi de moribus ordinandis tractatur, anagogia id est spiritualis intellectus per quem de summis et celestibus tractatur et ad superiora ducimur* [1]. His quatuor rotis, tota divina scriptura volvitur...

(1) *Biblia sacra cum glossa ordinaria, Prothemata in Genesim*, éd. Anvers 1634, t. I (sans foliation).

LES DISPUTES D'HENRI DE GAND ET DE GILLES DE ROME SUR LA DISTINCTION DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE

Nous consacrons cette étude à l'analyse détaillée d'une dispute dont il fut beaucoup question au chapitre V de notre ouvrage *Henri de Gand, essai sur les tendances de sa métaphysique* (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1938) : celle d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence. Le chapitre précité s'occupait surtout de décrire en son unité et son mouvement internes la pensée théorique d'Henri et les interventions polémiques du docteur gantois n'y pouvaient donc être considérées que de biais. En des publications bien connues, le P. Hocedez a excellemment précisé, pour sa part, la position doctrinale de Gilles, donnant du même coup bien des détails précieux sur le différend qui le mit aux prises avec son contemporain. Valait-il la peine d'y revenir encore? Nous l'avons pensé, contre notre goût. Les analyses d'Hocedez et de quelques autres sont bien loin d'épuiser le contenu des questions composées par les deux docteurs, sur l'objet qui nous occupe ; elles s'intéressent à la pensée de Gilles, plus qu'à celle d'Henri, et ne proposent de cette dernière qu'une analyse souvent lointaine et approximative.

Il nous a donc paru utile, sinon agréable, d'examiner à nouveau la dispute fameuse, et d'étudier avec quelque détail les questions qu'elle suscita. Si nous prévenons le lecteur que celles-ci remplissent plus de 70 pages d'*in-folio*, il ne contestera sans doute pas la difficulté de la tâche que nous entreprenons. Ces textes, presque constamment difficiles et obscurs, appelle-

raient un commentaire perpétuel, du genre de ceux dont ont bénéficié certains auteurs anciens — Aristote par exemple. Un volume ne contiendrait pas un tel travail, et pour quel profit ? Force nous est donc de procéder par indications raccourcies, dont chacune livre, sous la forme la plus brève comme aussi la plus exacte, le sens et l'intention d'une certaine étendue de texte soigneusement délimitée. Ces indications viennent prendre place en un plan préalablement dressé, et fidèle autant que possible aux desseins de l'auteur étudié.

Ce souci de concision n'empêche pas notre exposé de remplir quelque trente pages, dont le caractère abstrus ne retiendra, nous en avons peur, que peu de curieux. Mais peut-on travailler toujours pour le plaisir ?

Bibliographie.

CHOSSAT, *L'averroïsme de S. Thomas*, dans *Archives de Philosophie*, t. 9 (1932), p. 29-177.

HOCEDEZ, *Les quodlibets* (*de Richard de Middleton*) *et les controverses contemporaines*, dans *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 397-407. (Nous désignerons cette étude par le sigle A).

HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle* (1276-1287), dans *Gregorianum*, t. 8 (1927), p. 358-384. (B).

HOCEDEZ, *Le premier quodlibet d'Henri de Gand* (1276), dans *Gregorianum* t. 9 (1928), p. 92-117. (C).

HOCEDEZ, *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*, Louvain, 1930. (D).

MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction de l'essence et de l'existence*, dans *Revue Thomiste*, t. 18 (1910), p. 741-765.

Nous renvoyons pour la *Somme* et les *Quodlibets* d'Henri aux éditions de Ferrare (1646) et Venise (1608-1613).

PREMIÈRES INTERVENTIONS DE GILLES

On trouve dans les *Theoremata de Corpore Christi* (prop. 29, Romae, 1555, 113v) et dans le *Primus Sententiarum* (Venetiis, 1521, d. VIII, *pars* 2, *princ.* 1, q. 2, p. 52va et *princ.* 2, q. 1, p. 54ra ; d. XIX, p. 1, pr. 2, q. 2, a. 1, p. 106r ; d. XLII, pr. 2, q. 2, p. 221r) une première ébauche, faite en l'année 1276, de ce qui deviendra la doctrine égidienne de la distinction réelle. Il semble que Gilles ait résumé l'essentiel de ces premiers essais dans les objections adressées à Henri, lors du *Quodlibet* I, q. 9 (Cf. HOCEDEZ, C ; D, p. 39).

Le Quodlibet I, 9 d'Henri (Noël 1276) : *Utrum creatura ipsa sit suum esse* (10r-11v).

a) *Objections* (probablement développées par Gilles à la dispute orale). Les deux premières qui se fondent sur le caractère *subsistant* et *infini* de ce qui serait identique à l'*esse* (10r) concordent avec les remarques de Saint Thomas, aussi bien que de Gilles (Hocedez, C, p. 99). Henri répliquera que la distinction d'intention, admise par lui, empêche d'identifier le créé à son être (*ad* 1[um] *et* 2[um], 11v). La troisième difficulté présentée assimile la création à une sorte de corruption, ou séparation physique du créé et de son être (10r). Ceci n'est plus thomiste mais proprement égidien (Hocedez, C, p. 100). Dans sa réponse (11v), Henri invoque à nouveau la distinction intentionnelle qui suffit à séparer l'essence et l'existence — *respectus ad Creatorem* — *au regard de l'esprit.* Or, la distinction de l'essence possible et de l'essence actuelle n'a de sens qu'au regard de l'esprit, attendu que le possible n'est point une sorte de puissance physique à laquelle surviendrait l'acte existentiel. Physiquement, il n'y a pas de milieu entre le néant et l'actualité. Les objections suivantes (4-6) allèguent les assertions de Boèce dans le *De Hebdomadibus*, que S. Thomas et Gilles interprètent dans le sens de la distinction réelle (10r - cf. Hocedez, C, p. 100). Henri oppose une interprétation différente, qu'il emprunte à Gilbert de la Porrée (11v-12r ; cf. notre *Henri de Gand*, p. 304).

b) « La question est diffuse, mal ordonnée, et l'édition que j'ai sous les yeux probablement assez peu correcte » (Mandonnet, p. 755). Effectivement, le texte de nos éditions présente plusieurs passages manifestement corrompus, qu'il est aisé toutefois de corriger d'après des textes parallèles de la *Somme.* (Par exemple, 11r, « primum esse (entendez l'*esse essentiae*) habet essentia creaturae essentialiter, secundum (l'*esse existentiae*, à prendre le texte tel quel) tantum participative, inquantum habet formale exemplar in Deo » doit se lire apparemment « primum esse habet essentia creaturae essentialiter, secundum tamen participationem, inquantum... ». Cf. *Summ.* 21, 4, 8, p. 323).

Quant à l'ordonnance de la question, nous proposons d'y distinguer deux parties. (I) La première exclut une *falsa* ou *phantastica imaginatio de participatione esse*, qui représente cette participation sous l'aspect d'une information physique (exemple : celle du corps par la blancheur). Essence et existence sont conçues alors comme *aliud et aliud re* (10v).

Henri oppose sa conception de l'unité physique des choses, qui ne se laissent diviser en participant et participé que sur le plan du concept. L'essence n'existe donc point par une forme surajoutée, mais par sa nature même d'essence en tant qu'actualisée. Il n'est point douteux que la conception critiquée soit celle de Gilles (HOCEDEZ, C, p. 103). Mais les expressions employées rappellent également S. Thomas (*ibid.* et D, p. 73, n. 1). De plus, Henri illustre la doctrine qu'il combat au moyen d'une comparaison qu'on ne trouve pas chez Gilles, mais très fréquemment au contraire chez S. Thomas : les créatures reçoivent leur être de Dieu, comme l'air reçoit du soleil sa lumière (10v. Cf. S. THOMAS, *Summ. Theol.* I, q. 104, a. 1 ; *De veritate*, 21, 4, ad 2um ; *Quodl.* II, 2, 3 ; *De ente*, c. 4, etc. De même, ALBERT, *De caus. et proc. univ.* I, tr. 1, c. 10, t. 5, éd. Jammy, 539b). Selon Henri, la créature ne doit pas se comparer à l'air recevant physiquement sa lumière de l'extérieur, mais à une sorte de rayon que le Soleil émettrait librement.

Henri rapproche ensuite le cas de l'*esse* de celui de la *bonté*, de la *vérité* et de l'*unité*, qui sont des propriétés essentielles et non surajoutées des choses. Il oppose à cet égard le témoignage d'Averroès à celui d'Avicenne et énonce trois arguments, d'inspiration également averroïste (Cf. *Henri de Gand*, pp. 308-309) :

1) Les créatures sont *entia per se.*

2) Si la créature ne possède l'*esse* qu'en vertu d'une forme surajoutée, celle-ci ne le possède à son tour qu'en vertu d'une forme nouvelle, et l'explication se dérobe à l'infini.

3) Que serait l'*esse* surajouté : substance, matière, forme, accident ?

La conclusion de cette première partie conduit donc à éliminer la distinction *réelle* de l'essence et de son être (11r : « res quaelibet habet esse per essentiam, ut esse non sit res aliqua addita essentiae »). Quel être, demandera-t-on, essentiel ou existentiel ? « La question que soulève ici Henri n'est pas celle de la distinction réelle à établir entre l'essence et l'existence ;... non, c'est celle de la distinction de l'être de l'essence avec l'essence elle-même », écrit MANDONNET (p. 756) ; selon le même auteur, le cas de l'*esse existentiae* ne se trouverait alors examiné que dans la seconde partie de la question. Cette interprétation ne nous semble point exacte. La première partie de l'exposé critique Gilles et S. Thomas, qui ne songent en leurs théories de la distinction réelle qu'à l'*esse existentiae,* et c'est bien le même *esse* que vise Henri en la doctrine qu'il développe ici en son nom (cf. les allusions à la créa-

tion, les termes *facit*, *producit* employés à propos de Dieu, la créature déclarée *effectus Dei*, etc.). Tout au plus peut-on admettre qu'à de certains moments, Henri considère globalement les deux *esse* (dont la distinction n'a point encore été introduite) et refuse, pour tous deux, la distinction réelle d'avec l'essence (cf. *Summ.* 21, 3, 7-9, p. 319-320, où des arguments analogues sont appliqués à l'*esse essentiae*).

(II) Mais alors, en quoi la seconde partie s'oppose-t-elle à la première ? La clé de cette opposition nous est fournie dans la transition qui achemine de l'une à l'autre (11r) : « Sed quid dicetur directe ad quaestionem ? (la question posée de savoir *si la créature est son être*).... quin ipsa creatura sit esse suum, non omnino negandum est : *quoad hoc* enim secundum jam ostensa necesse est concedere quod sit esse suum [et] *quod* esse ejus non est aliud re ab ipsa. Sed an recipienda sit ista praedicatio : essentia creaturae est suum esse, de hoc potest esse dubitatio ». Autrement dit, la thèse de la non-distinction réelle de l'essence et de l'existence conduit à admettre leur identité réelle. Cela implique-t-il qu'elles soient identiques en tous points et distinctes seulement de façon logique, au point que l'une soit prédicable de l'autre ? Voilà ce qu'on examine maintenant (11r-2v).

Et Henri de distinguer deux *esse*, dont l'un propre à l'essence ne diffère de celle-ci que rationnellement tandis que le second, *esse existentiae*, qui lui est comme accidentel et extrinsèque, s'oppose à elle selon l'intention. Il s'ensuit qu'on ne dit point de la créature, comme on le dit de Dieu, que *son essence est son existence*, et c'est là où le Cérateur excède la simplicité de tout être créé. Suivent, pour terminer, des analogies, que nous avons commentées ailleurs (*H. de G.*, p. 308), entre essence-existence, et *lux-lucere*, *vita-vivere*, *cursus-currere*.

Dès lors, on perçoit à travers l'exposé d'Henri le souci qui le détourne d'admettre la conception de Gilles. En séparant trop radicalement l'essence et l'existence, celui-ci dote l'essence possible d'une sorte de consistance ontologique, qui nuit au sens absolu de la création. L'être quoique *accidentel* en un sens « non tamen rem accidentis dicit, quia non advenit ipsi (essentiae) jam praeexistenti, sed per ipsum habet res existere. Unde participatio huius esse non dicitur extrinseca per inhaerentiam sicut participatio veri accidentis, sed per creationis impressionem » (11r) « .... esse omnis creatura participat ex hoc quod ipsa in sua essentia est Dei factura. Non quod ipsi essentiae quasi praecedenti, Deus imprimat esse quo denominetur existens... hoc enim falsum est et omnino haereticum » (*Quodl.* II, 4, 56r).

LES THEOREMATA ET LES QUAESTIONES DISPUTATAE DE ESSE ET ESSENTIA DE GILLES.

Les *Theoremata de esse et essentia* constituent le premier exposé systématique de la doctrine de Gilles, et furent composés pendant son exil (1278-1286). Nous renvoyons à Hocedez (D) pour l'analyse de cet ouvrage, qu'Henri n'a pas directement rencontré. L'essentiel de son contenu se trouve intégré, avec bien des enrichissements encore, dans les *Quaestiones Disputatae de esse et essentia* (Venetiis, 1503), vaste ensemble composé par Gilles dans les années 1286 et 1287 (Hocedez, B), et étudiant successivement: l'Unité du Premier Principe (q.1), la pluralité de ses effets (q. 2) ; la création et la causalité exercée par Dieu (q. 4-6) ; les relations de la création et de l'être du créé (q. 7) ; la nature de l'être accidentel et ses rapports, soit avec l'accident même, soit avec l'être essentiel (q. 8 et 10) ; enfin, la distinction réelle de l'essence et de l'existence en son lien avec la condition du créé (q. 9) et avec la création et l'annihilation possible des choses (q. 11-13).

Nous n'examinerons, d'ailleurs bien rapidement, que les questions 9, 11, 12, 13 dont Hocedez a montré qu'elles étaient dirigées expressément contre Henri (B).

Signalons, toutefois, à la q. 7 « *Utrum creatio substantiae creaturae sit idem quod esse ejus* » (12v-13v) une solution peut-être influencée par Henri et un peu différente de celle de S. Thomas, qui eût répondu sans réserve par la négative. Selon Gilles, la création prise passivement « realiter est ipsum esse creaturae ; si autem addit aliquid supra huiusmodi esse, non addit rem aliam, sed respectum quemdam » (13r). Gilles avance trois preuves à l'appui de cette thèse.

Q. 9 « *Utrum essentia creaturae sit suum esse, vel realiter differat ab esse ejus* » (17v-22r. Cf. Hocedez, A, p. 492-405 ; B, 361-4).

« Respondeo dicendum quod circa hoc diversi diversa sentiunt. Licet non ex multo tempore de hoc multae theologorum opiniones fuerint, magni tamen non opinanter proponunt quod in creaturis esse et essentia realiter non differunt ; nos tamen sententiam hanc tenemus quod realiter differunt, eo quod huiusmodi dictum magis quietat intellectum nostrum » (18ra, texte corrompu dans les éditions et rétabli par Chossat, *Rev. Thom.*, 18 (1910), p. 505. Cf. Mandonnet, *ibid.*, p. 744). Parmi les *magni* visés, figure au premier rang Henri de Gand dont Gilles va « réciter » (1°), puis réfuter l'argumentation (2°), avant d'établir sa thèse propre (3°).

I

Le *Quodl.* I, 9 est résumé en ces termes (18ra — pour le développement des différents points, cf. 18ra-va) : « *Sciendum ergo quod tenentes opinionem hanc contrariam hoc ordine procedunt in dictis suis, quia* :

1°) PRIMO *adducunt rationes et auctoritates contra se* (inventaire complet des arguments et textes objectés à Henri dans *Quodl.* I, 9).

2°) SECUNDO *adducunt rationes et auctoritates pro se* (analyse des trois arguments opposés par Henri 10v. Gilles fait rentrer dans le premier d'entre eux le rapprochement établi par Henri entre l'être, l'unité, la vérité, la bonté).

3°) TERTIO *declarant opinionem suam* (Théorie du *duplex esse* et du double rapport à Dieu ; de la triple sorte de distinction ; exemples invoqués par Henri, *lux-lucere*, *cursus-currere*, *vita-vivere*, tout ceci pris dans la seconde partie de la question d'Henri, 11r-11v ; double conception de la participation, telle qu'elle est exposée dans la première partie de la question, 10v ; nature de la création et de l'être, *respectus actualis ad agens*. Cf. *ad* 3um, 11v).

4°) QUARTO *respondent ad rationes factas in contrarium.*

5°) QUINTO ET ULTIMO *exponunt auctoritates adductas in oppositum* » (analyse des réponses faites par Henri aux objections et textes allégués).

Cet exposé de Gilles nous semble un modèle d'analyse intelligente et précise. Le docteur augustin suit au plus près le texte du *Quodlibet*, I, 9, dont il ne laisse se perdre nulle assertion. Il apparaît en même temps très informé de la doctrine générale d'Henri, qui l'aide à interpréter certains passages insuffisamment explicites du *Quodlibet* susdit (Cf. ce qui est dit des deux *esse*, des sortes de distinctions, etc...). Bref, Gilles est tout à fait fondé à écrire (19vb) « *Postquam hanc opinionem fideliter recoluimus et mente dicentium pro modulo nostrae intelligentiae explicavimus, dicere volumus in quibus dubitamus...* ».

II

Aussi bien, la *recitatio* fait-elle place, maintenant, à la critique (18vb-20vb) :

1°) « PRIMO... *videntur nobis auctoritates non esse expositae secundum mentem auctoris* ». A l'interprétation de Boèce, proposée par Gilbert et

Henri (cf. *H. de G.*, p. 304), Gilles oppose l'interprétation de sens avicennien et thomiste. L'*esse* dont parle Boèce ne désigne pas l'*esse increatum*, mais la *forme d'être* participée réellement par l'essence. Voir le texte de Boèce (PL64, 1311) : « Diversum est esse et id quod est ; *ipsum enim esse nondum est ; at vero quod est accepta essendi forma est...*». (18vb).

2°) « SECUNDO *rationes inductae in contrarium non videntur solutae* ». Défense des trois arguments opposés à Henri par l'objectant :

a) et *b*) Il faut une participation réelle (et non point seulement intentionnelle) de l'être par l'essence, pour que la créature ne soit pas l'*esse subsistens et illimitatum* (19ra).

c) Théorie de la création entendue comme une production qui confère l'*esse, respectus ad creatorem.* Ce rapport du créé à Dieu suppose le créé déjà constitué, et composé d'essence et d'un *esse* qui est absolu avant d'être relatif (19rb).

3°) « TERTIO *multa sunt adducta ad declarationem opinionis quae videntur repugnantiam continere* ». Gilles critique ici les cinq points exposés au *tertio* de la section précédente, c'est à dire :

a) La distinction énoncée par Henri entre l'essence absolue, l'*esse essentiae* et l'*esse existentiae* (19va).

b) La théorie d'une distinction intentionnelle intermédiaire entre les distinctions réelle et logique (19vab). Cette notion de distinction intentionnelle semble résulter, chez Henri, d'une méprise touchant le sens d'un texte d'Averroès (*in IV Met.* t. 3, 32ra) où le commentateur emploie le terme *intentio* pour signifier à la fois et sans préciser *res* et *ratio*.

c) Les exemples dont use Henri, *lux-lucere*, etc.

d) La conception d'une participation intentionnelle. (Il n'en est que de réelles, assure Gilles).

e) L'assimilation de l'*esse* à un rapport à Dieu. Car on n'acquiert un rapport qu'en même temps qu'un certain fondement absolu de ce rapport. Aussi la dépendance du créé vis-à-vis de Dieu suppose-t-elle un *esse* de soi absolu, et distinct de l'essence (19vb).

4°) « QUARTO, *rationes adductae pro hac opinione non videntur concludere* ». Cr. (HENRI, *Quodl.*, I, 9, 10v-11r et GILLES, au *Secundo* de la section précédente).

a) Quand Henri affirme que chaque chose est *ens* par soi et par son essence, il commet une *aequivocatio* sur le mot *ens.* Ce dernier peut désigner l'être essentiel, commun aux dix prédicaments, et dans ce cas,

la thèse d'Henri est exacte. Il peut désigner encore l'existence actuelle, auquel cas c'est la thèse de Gilles qui s'impose (19vb-20ra).

b) Même réponse pour le second argument qui reporte à l'infini la cause formelle de l'être. Cet argument ne vaut que pour le cas de l'être essentiel et non point de l'être existentiel. Celui-ci s'unit à l'essence-puissance à la façon d'un acte, sans qu'il y ait lieu de chercher pour fonder cette puissance et cet acte, une puissance et un acte antérieurs. De même, on ne dit pas que la relation et la différence réfèrent ou diffèrent par une relation, une différence ultérieures (20ra-b).

Ces deux réponses de Gilles exploitent habilement une certaine confusion, décelable en effet, et déjà signalée dans l'exposé d'Henri entre l'*esse essentiae* et l'*esse existentiae*.

c) Que serait l'*esse* distinct, et en quel genre le ranger, demandait Henri. Dans le genre de la substance et de l'essence, par réduction, en tant qu'il est leur acte, répond Gilles ; quoique en un sens, l'être apparaisse accidentel à l'essence (20va-b). Ici la logique semble être plutôt du côté d'Henri.

III

Il ne reste plus à Gilles, la thèse adverse étant réfutée, qu'à établir sa thèse propre. Trois arguments sont développés à ce propos. « *Prima via sumitur (ex) eo quod materia comparatur ad formam ; secunda ex eo quod comparatur ad genus ;tertia ex eo quod comparatur ad differentias generis* » (20vb), c'est à dire que Gilles va rapprocher la dualité de l'essence et de l'existence de celles de la matière et de la forme, d'une part, du genre et de la différence, d'autre part, en cherchant à laquelle elle ressemble davantage. Le premier argument établit une analogie essentielle avec le cas de la matière et de la forme ; les deux suivants précisent la nature de cette analogie.

a) Gilles met en parallèle la conception aristotélicienne de la mutabilité physique et la conception chrétienne de la création. La forme constitue pour Aristote un *necesse-esse* et la contingence de l'être concret dérive exclusivement de sa matière. Partant, c'est le fait de la génération et de la corruption qui force d'admettre, à l'intérieur de la chose physique, la dualité de la matière et de la forme. Pareillement, la création et l'annihilation possible des formes pures, enseignée par la doctrine chrétienne, invite à distinguer en elles l'essence de l'existence. Il y a dans les deux cas, *mutatio substantialis*, et *formatio, forma-*

tum, *perfectum* succédant à l'*informitas*, au *formabile et perfectibile* (21ra-va). Seule, la production des Personnes Divines ne suppose point de mutation s'exerçant sur une *informité* antécédente (rb). Mais n'en arrive-t-on pas, en ce cas, à doter l'essence possible d'une sorte de semi-réalité physique, qui serait puissance à l'existence, et comme telle, antérieure à cette dernière ? Gilles prétend écarter cette conception si fréquemment suggérée cependant par ses dires : « simul producitur a Deo essentia et esse » dit-il ici (ra). De même que la matière antérieure à la forme n'est en acte que par la forme, ainsi l'essence n'existe que par l'existence, quoiqu'elle précède cette dernière, selon un autre mode d'être : «esse actuale praesupponit esse essentiae in quo recipitur» (*ad* 5um, 22 ra). La création ne produit proprement ni l'essence ni l'existence, mais le composé, comme fait toute production (*ad* 6um, 22ra). Tandis que l'agent créé n'agit qu'en se servant d'une puissance antécédente, l'Agent Increé crée en même temps que l'acte, sa puissance (*ad* 11um, 22rb). Il est superflu de noter le caractère embarrassé et point toujours cohérent de ces réponses.

b) La matière est de soi *en privation* vis-à-vis de la forme qu'elle reçoit de l'extérieur ; au lieu que le genre contient *virtuellement* les différences opposées qu'il peut revêtir en acte. L'essence en privation vis-à-vis de l'existence ressemble davantage à la matière qu'au genre (21va). Toutefois, Gilles admet dès lors — contrairement à S. Thomas pour qui le genre et l'espèce désignent avec plus ou moins de détermination le tout de l'être concret (cf. *De ente*, c. 2) — une analogie fondamentale entre la dualité de la matière et de la forme et celle du genre et de la différence. Dans les deux cas, il y a union de deux principes complémentaires, réellement distincts, et constitutifs d'un même être.

c) Le genre se retrouve dans les espèces opposées où il entre à titre d'élément constitutif. Au contraire, il n'y a rien de commun pour la matière entre l'état de privation et celui d'information ; rien de commun non plus, pour l'essence, entre la privation d'être et l'être (21va).

Q. 11 « *Utrum possit creari esse sine essentia* » (24v-26v ; Cf. HOCEDEZ, B, p. 64). Le simple énoncé d'une telle question témoigne assez clairement le caractère réalistique de la distinction admise par Gilles entre l'essence et l'être. De cette distinction, Gilles propose ici de nouveaux indices (I), avant d'examiner la possible création d'un être isolé de l'essence (II).

I

a) L'essence peut être pensée non seulement à part de son être, mais à l'état de non-être (24vb).

b) L'acte d'être, de soi illimité, n'est limité en fait que par l'essence-puissance qui le participe. Il en va comme de la chaleur, que les divers objets se partagent proportionnément à leur capacité (24vb-25ra).

c) La distribution du créé en genres hiérarchiques n'a point son origine dans l'être, de soi indifférencié, mais dans la potentialité plus ou moins riche que comporte l'essence (25ra-b).

d) La doctrine de l'analogie rapproche l'*esse subsistens* et l'*esse participatum* qui suppose une essence distincte. Elle rapproche encore — dans le cadre du créé — l'*esse per se* de l'*esse per accidens*. Mais la participation à un accident suppose une participation préalable à l'être, car ce qui est l'être ne participe à rien (25va).

e) Même argument (*ibid*).

f) La créature est *mutabilis secundum substantiam*, et toute mutation suppose une dualité de principes constitutifs (23vb).

II

Que l'être distinct de l'essence puisse être produit jamais sans cette dernière, cela ne paraît point admissible à Gilles. En effet :

a) Il n'existe que des *individus*. Or, l'être, tout de même que les accidents, n'est individué que par l'essence qui le reçoit. Seule la quantité peut être réalisée sans que subsiste son sujet (*Eucharistie*), parce qu'elle est de soi individuée (25va).

b) L'essence est principe de l'espèce ; or tout ce qui existe rentre dans une espèce (25vb).

c) L'essence est principe du genre ; or tout ce qui existe rentre dans un genre (26ra). On trouverait, enfin, dans la discussion faite par Gilles des objections présentées, la formule d'un argument supplémentaire (*ad* 1um, 3um, 4um, 5um, 26ra) : Dieu ne peut point réaliser ce qui implique contradiction ; or il implique contradiction qu'un effet soit absolument simple, comme serait l'*esse* créé sans l'essence.

Le Quodlibet I, 7 de Gilles (Paques 1246).

Nous ne signalons que pour être complet cette dispute quodlibétique, qui n'ajoute rien aux questions contemporaines et beaucoup plus riches qui viennent d'être analysées (Cf. éd. de Venise, 1503, p. 5v. — Mandonnet, p. 761-62 ; Hocedez, A. p. 402). On y retrouve l'opposition de l'*esse subsistens* et de l'*esse participatum*, ainsi que l'assimilation de la création à une sorte de génération, où l'essence servirait de matière.

Le Quodlibet X, 7 d'Henri (Noel 1286) : *Utrum ponens essentiam creaturae esse idem cum suo esse potest salvare creationem* (153v-159v).

C'est la réplique d'Henri aux *q.d.* 9 et 11. Réplique hautaine, violente, très souvent pénétrante, certes, mais d'une ordonnance assez défectueuse, tellement que Gilles pourra écrire, à propos de son auteur, « *positionem suam diffuse ponunt et intricate narrant* ». On regrette qu'Henri n'ait point suivi dans la réfutation qu'il tente des arguments de Gilles, l'ordre où les exposait ce dernier, et que cette réfutation même se mêle inextricablement à l'exposé qu'il fait de sa propre thèse. Point n'est donc besoin de souligner les difficultés d'une analyse soucieuse de mettre en regard les assertions opposées des deux antagonistes. C'est à quoi nous nous appliquerons, cependant, après Hocedez (B, p. 365-9), encore que de façon un peu moins générale et rapide. Afin d'éviter des répétitions fastidieuses, nous nous permettrons de renvoyer aux passages de Gilles, en indiquant simplement la place qu'ils occupent dans le plan précédemment dressé.

I) In oppositum (153v). 1. Cf. Gilles, q. 9, IIIa.
2. Cf. q. 11, Ia.
3. Cf. q. 9, IIIa, etc.

II) Contra. Admettre l'antériorité de l'essence puissance, vis-à-vis de l'être, compromet la création *ex nihilo* (153v).

III) La position de Gilles (153r-154r). « *Dicunt aliqui quod ab inferioribus naturalibus et sensibilibus debemus manuduci ad superiora supernaturalia...* ». C'est en effet sur le modèle de la génération, de la matière et de la forme, que Gilles conçoit la création, l'essence et l'existence. Suivent sept arguments, point nettement délimités, et

extraits de la *q*. 9 de Gilles (IIIa - IIIc - IIIa - II, 1 - IIIa - IIIb-IIIa). « *Ex ista etiam positione* (savoir de la position d'Henri, selon Gilles), *ut dicunt sequuntur multa quae non possunt salvari in entibus...* ». Suivent dans un ordre différent de celui de Gilles, les six arguments supplémentaires, proposés par ce dernier, q. 11,I. (Le 6e omis ici, par oubli sans doute, sera rencontré 159v).

Henri aborde enfin l'exposé de sa propre thèse, relative à deux points principaux (153va) : *oportet primo videre quomodo se habet esse ad essentiam ; secundo ex hoc principale quaesitum.*

IV) Rapports de l'essence et de l'existence (153va-155rb).

a) Henri réexpose la doctrine développée au *Quodlibet* I, 9, qui fait des *esse essentiae et existentiae* non point des *res* surajoutées à leurs sujets, mais de simples *respectus.*

b) « *Sed arguit contra nos in hoc adversans nobis...* » (153va-154ra). Objections de Gilles contre l'assimilation de l'existence à un rapport (Cf. *q*. 9, II, 2, c et II, 3, e). « L'action qui produit l'être doit lui imprimer quelque propriété caractéristique ; non point une relation — car il n'est point de relation qui soit à elle seule le terme d'une action — partant une propriété absolue qui n'est autre que la forme d'être ». — Henri répond par la distinction du *subjectum transmutationis a non esse in esse* (la matière préexistante) et du *terminus* de la même transmutation (le composé nouveau et sa forme). Il est bien vrai qu'au *subjectum* s'imprime quelque chose de distinct et d'extérieur ; mais non point au *terminus*. Tous deux sont dits « *potentiale* », le premier à cause de cette *impression* où il sert de matière, le second, eu égard à sa cause efficiente et à l'opération productrice qui l'établit dans l'être. Or, l'essence ne se doit pas concevoir, comme y invite Gilles, sous l'aspect d'un sujet (car alors que devient la création *ex nihilo* ?), mais sous celui du terme de l'opération créatrice. Gilles insiste :

« Les rapports dont parle Henri font que l'être créé est relatif, mais non qu'il existe ; or, il faut exister d'abord, pour être relatif. » Erreur, réplique Henri, c'est intrinsèquement que l'existence du créé est une existence *ad aliud*, l'être absolu n'appartient qu'à Dieu : « *idem est creaturam existere et ad aliud existere et eodem ad aliud existit et existit simpliciter* » (154ra).

« La matière ne revêt les relations dérivées de la quantité qu'en même temps que la quantité, accident absolu ; pareillement, l'essence les relations issues de l'existence qu'avec l'existence même ». Réponse : l'assimilation n'est pas correcte entre la matière *sujet* de la quantité et l'essence, *terme* de l'opération créatrice.

c) « *Quod autem super essentiam creaturae nihil absolutum reale informans ipsam apponit ipsum esse probavi sufficienter triplici medio in praedicta quaestione...* » (154ra). Reprise des trois arguments opposés à Gilles, dans le *Quodl.* I, 9 (I) et critiqués par lui (*q.* 9, II,4). Pour écarter les deux premiers, Gilles distinguait l'être essentiel propre à l'essence, de l'*esse existentiae*, forme surajoutée. C'est réifier l'*esse*, réplique Henri, admettre implicitement sa réalisation à part et même sa nécessité intrinsèque, toute contingence se voyant rejetée par Gilles du côté de l'essence (154r a-b). Quant à réduire l'*esse existentiae* au genre même de l'essence (Gilles, *q.* 9, II, 4c en réponse au 3e argument d'Henri), il n'y faut pas songer, si l'on admet, par ailleurs, que l'être est accidentel à l'essence. L'existence du créé n'est point identique à son essence ; elle n'en est point réellement distincte, à la façon d'un accident absolu ; mais distincte intentionnellement à la façon d'une relation (154va).

d) Nouvel exposé de la nature relative de l'existence. Objection de Gilles : on n'acquiert une relation, qu'en même temps qu'un fondement absolu de celle-ci (*q.* 9, II, 2c, et I, 3e). Réponse : la relation s'acquiert ici, non point à cause d'un changement dans l'essence, qui en est le sujet, mais par la libre Volonté de Dieu, qui en est le terme (154va-155ra).

e) Opposition de Dieu et du créé dans cette perspective (155ra).

f) Défense de la distinction intentionnelle (155ra-156va). « *Sed dicit ille : non intelligo quid sit differre intentione aliud quam differre ratione. Declaro ut intelligat... Videtne primo... Videtne secundo... et quaero utrum videat tertio* ». (Voir notre *H. de G.*, p. 250 ss.). Quant au nom « *Baptizetur ergo ille modus medius et detur ei nomen et si non competenter possit appellari differentia secundum intentionem, ut omnimode idem sit differre intentione et ratione, detur ei aliud nomen. Fatuum est enim disputare de nomine quando notum est de re* ».

V) Rapports de la création et de la distinction admise entre l'essence et l'existence. (155va-156vb). « *Utrum ponens essentiam creaturae esse idem cum suo esse potest salvare creationem ?* » Cela dépend, répond Henri à cette question agitée sans cesse par Gilles. Qui enseignerait l'identité absolue de l'essence et de l'existence, dans le créé, de telle sorte que l'essence soit dite exister en vertu de sa nature même d'essence — comme nous l'enseignons de l'essence divine — celui-là, à coup sûr, ne peut pas sauver la création. Celle-ci implique certainement une participation, mais de quelle nature ? «*Scien-*

dum ut in primo Quolibet (I, 9,10v) *exposui quod ista extrinsecus participatio ipsius esse bene et male potest intelligi* ».

a) Henri réexpose et critique à nouveau la double conception de la participation développée au *Quodlibet* I, 9 (I) et rencontrée par Gilles (*q*. 9, II, 3d). L'essence qui participe l'être n'est point un *substratum* à la façon du sujet qui reçoit la forme ou l'accident — lisait-on au *Quodlibet* I, 9 (10v), — mais un *abstractum* isolé seulement dans l'esprit. Elle n'est point sujet, mais terme de la création, précise-t-on ici (cf. *supra*, 153v), non point donc *potentiale substratum*, mais *potentiale objectum* (155v ab — ce dernier terme pris dans le sens de résultat d'une production, par opposition à *subjectum*, cf. *Summ*, 59, 2, 14-21, p. 1027-1030), tandis que l'*esse* désigne proprement l'*actuale objectum*. Entendez qu'essence et existence signifient la même chose physique, la première en tant que produite *du néant* et de soi simplement possible, la seconde en tant que produite actuellement « *intelligendo essentiam creaturae aliquid potentiale objectum ut terminum actionis de nihilo productum, ipsum vero esse intelligendo eandem essentiam ut est actuale objectum et terminus actionis de nihilo ipsum producentis...* » (155vb).

b) La conception de Gilles qui assimile la création à une génération et la participation de l'être à celle d'un accident quelconque compromet en réalité la notion chrétienne de la création. L'être n'est plus créé *de nihilo*, mais tiré de l'essence-puissance qui précède, et si Gilles réplique que Dieu crée ici en même temps la puissance et l'acte (q. 9, IIIa), c'est donc que c'est l'essence qui est proprement créée, ou mieux (cf. Gilles, q.9, *ad* 6um, 22ra - III,a) le composé des deux (155vb-Cf. 153, vb). Or « *quod etsi hoc ille intendat, adhuc non potest proprie salvare creationem* ». Pour établir ce point, Henri est amené à développer sa propre conception de la création (156ra-vb) :

c) Cf. Boèce, *De Hebd.* PL. 64, 1311 « *Diversum est esse et id quod est* » et l'interprétation « théologique » de Gilbert, *ibid.* 1318, l'*esse* venant de Dieu, l'*esse aliquid*, au contraire, de la forme propre. Henri applique cette distinction dans le double domaine de l'*esse essentiae* (ou *potentiale*) et de l'*esse existentiae* (ou *actuale*). A l'un et l'autre plan, on doit dire que l'*esse* précède l'*esse aliquid*, et dérive plus immédiatement « *secundum naturam et intellectum* » de la Cause première. Cf. *De causis*, *pr*. 4 (p. 166, Bardenhewer). « *Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud* » (Cf. le commentaire et aussi la *pr*. 1, p. 163).

Les choses se laissent décomposer en *intentions* superposées : *esse*,

vivere, sentire. L'être est la première, la plus fondamentale, la moins déterminée, étant le premier et le plus simple des concepts concevables à l'occasion des choses (*primus et simplex mentis conceptus, ad nihil formatus vel determinatus...*). L'être est vraiment fait de rien — partant, il est l'effet proprement dit de la création, tandis que les propriétés de *vivere, sentire,* etc. sont comme « *éduites* » de l'être qu'elles informent et déterminent ; elles résultent donc d'une information plutôt que d'une création (156ra-va). Il ressort de l'exposé d'Henri que l'*esse* absolument premier, dont il parle ici, est l'*esse essentiae,* et non *existentiae.*

d) La doctrine — tout inspirée de Proclus — qui vient d'être résumée n'établit dans la création qu'une ordonnance et une succession d'étapes tout idéales et proprement intentionnelles ; au point de vue réel et physique, les choses sont unes, et produites d'un seul coup, selon tout ce qu'elles sont : « *sic ergo dico quod ponens in creatura idem esse secundum rem dicto modo esse et essentiam, potest salvare creationem dictam proprie, et dicere quod prima intentio rerum creatarum in esse existentiae est esse essentiae, et quod omnes aliae intentiones in eadem essentia fiunt a creante non ita proprie per creationem, sed potius per ipsius esse creati quandam informationem, et ita quasi per aliquam generationem* » et encore que « *simul habent fieri secundum rem et essentiam, et per eandem indivisibilem transmutationem* » au lieu qu'en assimilant la création à une génération véritable, et non point idéale, Gilles en pervertit inévitablement la notion (156a-b).

VI) Réponse aux objections : « *ad dicta autem eius* (*supra,* III) *et simul ad argumenta in contrarium adducta* (*supra,* I), *respondendum est per ordinem* » (156v). Henri va passer en revue les trois arguments *in oppositum,* en faisant rentrer dans leur cadre les arguments proprement égidiens, tirés de la q. d. 9, dont il a fait l'analyse au III.

a) *Argument* I, 1. « Pas de génération sans dualité de la matière et de la forme. Pas de création non plus sans distinction de l'essence et de l'existence ».

— Opposons, au contraire, la génération qui suppose un sujet antérieur, et la création qui produit le tout de son effet (156vb). Reprise de la théorie de la *prima intentio creata.* Critique de la méthode générale de Gilles, qui cherche aux thèses de la métaphysique, des analogies en physique (Cf. *supra,* III, 153v). Il y a, entre les deux disciplines, des analogies et des oppositions qu'il faut ne point brouiller : « *et hoc... propter imperitos qui diversarum facultatum rationes communicant*

proprias aut communes appropriant tetigimus. Revera timendum est ne hoc moderno tempore multos cogat errare in theologia » (157a).

b) *Argument* III, 1. « La puissance ne passe à l'acte que par l'assomption d'une forme distincte ».

— Distinction du *potentiale subjectum*, sujet d'une génération, et du *potentiale objectum*, issu de la création, et décomposable en puissance et acte, selon l'intention seulement (157ra).

Instance (cf. III, 7) : « Toute production suppose, en son effet, une dualité de principes, matériel et formel, que séparera l'annihilation éventuelle » (rb).

— Négation de cette dualité, entendue en un sens réel, et substitution d'une dualité intentionnelle ; *tenir* l'*essence* et l'*être* pour deux *res* impose de concevoir comme possible leur création séparée. La matière ne pourrait-elle pas subsister sans la forme ? De même la séparation de ces deux principes impliquerait sans doute la dissolution du composé, mais non l'annihilation des mêmes principes, qui conserveraient chacun leur nature et leur existence distinctes. Il est bien vrai que la création produit, à la fois, un *potentiale* et un *formale*, mais distincts seulement de façon intentionnelle (157rb-va).

c) *Argument* I, 2. « L'homme, *animal rationale*, peut être pensé sans sa propriété de *rationale*, mais non *sub irrationali*. Au contraire, l'essence se peut concevoir non seulement sans l'*esse*, mais à l'état de *non esse* ».

— La distinction d'intention écarte l'identité absolue de l'essence et de l'être et suffit à expliquer la possible conception de l'essence *sub non esse*. De même la notion de *sensibile* considérée en soi (*non contractum*) — et non point *ut contractum* et unie à celle de *rationale* dans l'espèce : homme — s'accommode des propriétés opposées de *rationale* et d'*irrationale* qui correspondent à des intentions différentes.

Discussion d'un *syllogismus expositorius* construit sur cet exemple (157va-b).

d) *Argument* III, 2. (Cf. Gilles, q. 9, III c et b). Henri refuse le parallélisme établi par Gilles entre matière-forme, genre-différence, essence-existence. Le premier cas suppose une distinction réelle, et un *potentiale physique* qui ne se rencontrent pas dans les deux autres (157vb-158ra).

e) *Argument* III, 4. (*Interprétation de Boèce*, GILLES, q. 9, II, 1). Tout le conflit porte sur la première règle de Boèce (PL. 64, 1311) : « *Diversum est esse et id quod est* ; *ipsum enim esse nondum est* ; *at vero quod est accepta essendi forma est...* ». Henri défend d'abord son inter-

prétation ancienne qui identifiait l'*esse* ici nommé à l'Être Divin, le *nondum est* se devant alors entendre de cet Être, en tant que diffusé dans la création. Mais on peut également, comme les philosophes dont parle Gilbert (PL. 64, 1318), identifier *esse* et *quod est* à la forme et au composé ; soit encore à l'*esse* créé et à l'essence existante, conçus comme distincts intentionnellement. « *Cui concordat Dominus Albertus in libro suo de Causis...* » (*De caus. et proc. univ.* II, tr. 2, c. 3, t. V, 565b ; Henri, 158r ab).

f) *Argument* I, 3. « Toute mutation suppose qu'un même sujet passe successivement par deux états opposés — qui lui ajoutent donc quelque chose. Ainsi la forme corrompue fait place, dans la matière, à une forme nouvellement engendrée. De même dans l'essence créée, le *non esse* à l'*esse* ».

— Nouvelle critique de l'assimilation établie entre l'essence et la matière ; distinction du *subjectum* et du *terminus transmutationis* (158rb-va) contre Gilles qui rapproche le cas de l'essence de celui de la matière, beaucoup plus que du genre (q. 9, III). Henri esquisse un parallèle entre les distinctions, toutes deux intentionnelles, qui opposent le genre à la différence, et l'essence à l'existence (158va). Enfin se reportant à la q. 95, 2 de la *Somme*, il développe une nouvelle interprétation *idéale et intentionnelle* de la création, conçue comme une génération ; aux trois étapes que comporte celle-ci (*formae prioris abjectio, transmutatio materiae, formae inductio*) correspondent l'*abjectio non esse*, et la *transmutatio* de l'essence, qui est à ce moment *subjectum*, enfin l'*acquisitio esse* dans l'essence actuelle, et *terme* de la création (158vab). Henri est ainsi amené à critiquer l'identification réalisée par Gilles (q. 7) entre la *creatio passiva* et l'*esse existentiae*.

VII) Création et existence. En fait, lorsqu'on compare, par exemple, à l'enseignement de S. Thomas, l'enseignement développé par Henri en ses écrits non polémiques, il ne paraît point douteux que le docteur gantois identifie l'existence à la relation qui, *chez S. Thomas et beaucoup d'autres*, constitue proprement la création passive. C'est dans l'hypothèse de cette identification que Duns Scot combat l'opinion d'Henri (*Oxon.* II, 1, q. 4, n. 17-19 et *Rep. Paris.* II, 1, q. 6, n. 1. Cf. toutefois *Oxon.*, *l. c.*, 20 et *R. Paris.*, *l. c.*, l'examen de l'opinion contraire). N'est-ce point pareillement sous l'influence d'Henri que Gilles renonce à la thèse thomiste, et fait sienne l'identification susdite (q. 7) ? On peut le penser. Eh bien ! il suffit peut-être que son adversaire adopte cette position, pour que notre docteur y trouve aussitôt à redire : « (*creatio passiva*)... *secundum rem et naturam differt ab ipso*

(*i. e. esse existentiae*) *sicut et ab ipsa essentia* » (une formule où le *secundum rem* ne doit certainement pas se prendre au sens strict, vu qu'Henri va situer sa distinction dans l'interprétation purement logique qu'il a proposée de la création : *amotio non esse* et *transmutatio* de l'essence-sujet ; *acquisitio esse* dans l'essence-terme ; peut-être Henri se place-t-il, par hypothèse, dans la position de Gilles, pour critiquer de là l'identification admise ?)

Le docteur gantois s'est finalement trouvé d'accord avec Gilles pour comparer la création à une transmutation ou génération. Cette génération, réelle et physique aux yeux de Gilles, n'est, selon Henri, qu'idéale. Oublions un instant cette différence, et considérons quelles sont, en général, les conditions de toute génération. Gilles ne voit pas de différence entre la mutation prise passivement, et la forme qu'elle fait acquérir, donc entre la création et l'existence, vu que toutes deux sont l'acte de la puissance antécédente (q. 7, 1, 13rb, 14ra). Le mouvement s'identifie réellement à l'objet mu, et la création à l'être créé (2, 14r a-b). Cela est plus vrai encore de la création que du mouvement proprement dit, car celui-ci n'est que l'*actus existentis in potentia*, tandis que la création, comme l'être, est *actus existentis in actu* (3, 14rb-va).

Au contraire, selon Henri, la mutation ne s'identifie jamais à ce qu'elle fait acquérir, ni partant la création, ni même la conservation à l'existence. Ce sont là trois relations voisines, mais discernables ; trois sortes d'actes non absolument identiques. La création est l'acte de l'essence-puissance ; l'existence l'acte de l'essence-terme ; la conservation, l'enfin, acte du composé constitué (159ra). Le mouvement suppose un sujet et un terme, distincts l'un de l'autre, et distincts tous deux du mouvement même ; dans la création, le sujet et le terme coïncident, mais continuent de s'opposer à la création proprement dite (*ibid.*). Enfin, la création n'est point, comme telle, l'acte d'un être en acte, mais d'un sujet en puissance — au rebours de l'*esse* (*ibid.*).

Que conclure de cet échange d'arguments ? La représentation de la création sous l'aspect d'une génération est l'une des idées les plus essentielles et les plus réfléchies de Gilles ; transposée dans la doctrine d'Henri, elle prend l'apparence d'un jeu un peu trop pris au sérieux, où il faut quelque patience pour le suivre.

VIII) Critique des arguments de la question 11 de Gilles (1594a-vb, cf. III).

a) *q.* 11, n. 1. Cf. la réplique au second argument in *oppositum* (VIc).

b) *q*. 11, n. 2. Nouvelle critique de la conception égidienne et physiciste de la participation de l'être.

c) *q*. 11, n. 5. Même réponse ; théorie d'une participation intentionnelle de l'être.

d) *q*. 11, n. 3. Distinction d'intention entre la potentialité exprimée par le genre, et le principe qui la détermine.

e) *q*. 11, n. 4. La doctrine de l'analogie s'accommode d'une distinction d'intention entre l'essence et l'être. Il y a analogie entre les essences des diverses catégories, ainsi qu'entre les *esse* qui leur conviennent.

f) *q*. 11, n. 6. La création n'est pas une génération réelle, mais simplement intentionnelle où le sujet ne diffère que logiquement du terme.

Les questions disputées 12 et 13 de Gilles.

Postérieures au *Quodlibet* X d'Henri, elles en examinent et critiquent minutieusement les assertions (Hocedez, B, p. 70-74). La q. 12, qui traite de l'annihilation possible des choses, fournit l'occasion de poser à nouveau le problème tout voisin de leur création. La q. 13 oppose deux conceptions possibles de cette création.

Q.12 : « *Utrum creatura posset annihilari si non differrent in ea realiter essentia et esse* » (26va-32va). Chercher si les choses pourraient être annihilées dans l'hypothèse dite revient à chercher, affirme Gilles, si elles pourraient être créées. Or « *magistri circa hanc materiam visi sunt velle, posito quod in rebus non esset compositio ex essentia et esse, ...* (*quod*) *res essent creabiles, immo secundum eos non bene possumus salvare creationem in rebus, ponendo talem compositionem in ipsis* » (27ra). Gilles annonce ensuite la division de la question : exposé de l'opinion d'Henri (I) ; critique de cette opinion (II) ; preuve de la thèse de Gilles (III).

I

« *Verum quia ipsi positionem suam diffuse ponunt et intricate narrant, ut lucidius eorum intentionem narremus, non tenebimus ordinem quem ipsi tenent in quaestione sua, sed hoc ordine procedemus quia :* (a) *Primo, narrabimus rationes eorum quas faciunt, quod non possit salvari creatio si ponatur talis compositio in rebus.* (b) *Secundo, narrabimus distinctiones quas pro se faciunt, ut evitent difficultates contra se factas.*

(c) *Tertio narrabimus ea quae adducunt pro se, ad confirmandas rationes quas prius fecerant.* (d) *Quarto et ultimo ostendemus quomodo exponunt auctoritates contra se factas* » (27ra).

On ne peut qu'approuver la méthode d'analyse de Gilles, qui consiste à coordonner et ranger sous une même rubrique des réfutations ou des arguments épars et plusieurs fois repris dans l'exposé d'Henri. Nous verrons, d'ailleurs, que ce dernier acceptera, comme base de discussion dans le *Quodlibet XI*, le résumé dressé ici par son adversaire : preuve évidente qu'il ne le tient pas pour infidèle. Nous n'entrerons pas ici dans le détail de l'exposé de Gilles, et préférons développer ses arguments en même temps que la prochaine réfutation d'Henri au *Quodlibet XI*, 3.

a) Trois arguments prouvant que la distinction égidienne compromet la création (27ra).

b) « ... *secundum... has tres distinctiones solvi possunt tres difficultates quae fiebant contra eos. Posset enim tripliciter argui quod oporteat quod esse ab essentia differat...* » (27rb). Exposé de trois distinctions proposées par Henri pour échapper aux arguments égidiens en faveur de la distinction réelle (27rb-vb).

c) Il s'agit de la défense faite par Henri des trois arguments développés au *Quodlibet* I, 9 et critiqués par Gilles à la q. 9 (27vb-28rb).

d) Interprétation de Boèce (28rb).

II

« *Postquam autem narravimus opinionem istorum, non causa contradicendi tantis viris, sed ut possit veritas inveniri, et improbabimus omnia ista...* » (28rb). Gilles reprend méthodiquement les quatre points traités.

a) Critique des trois arguments indiqués (28rb-29rb). Le premier se voit réfuter d'une triple manière (1. *ex parte Dei producentis*, 28rb ; 2. *ex modo producendi* ; 3. *ex ipsa re producta*, 28va). Le troisième conduit à discuter l'interprétation du *De causis* (28vb-29rb).

b) Critique des trois distinctions proposées (1. 29rb-vb ; 2. 29vb-30rb ; 3. 30va-b. Quant à cette dernière (qui est la distinction d'intention), « *primo ostendemus distinctionem ipsam non esse bonam... secundo per eam non sunt difficultates evitatae* »).

c) Nouvelle critique des trois arguments d'Henri, et de la confirmation apportée par ce dernier (30vb-31ra).

d) Sens de l'interprétation par Gilbert des axiomes de Boèce, selon Gilles. Les choses sont par Dieu non *formaliter*, mais *causaliter*, en tant qu'il leur confère l'être distinct de l'essence (31rb).

III

L'annihilation des choses ne serait pas possible, dans l'hypothèse de la non-distinction réelle. Preuves :

a) *Prima via* : *ex ipsa productione creaturae* (31rb).
b) *Secunda via* : *ex conservatione rerum* (31va-b).
c) *Tertia via* : *ex defectibilitate rerum* (31vb).

Q. 13. « *Utrum possemus salvare quod creatura procederet a Deo ex mera libertate arbitrii vel cogeremur ponere quod procederet ex quadam necessitate naturae, si non differret in ea realiter essentia ab esse* ? » (32va-35vb).

On va voir pourquoi Gilles pose ici une telle question :

« *Si creatura esset ab aeterno et esset quoddam necesse esse adhuc diceremus eam esse creatam a Deo, conservari in esse per Deum, et esse quid deficiens a Deo, et dependere ab ipso. Sed hoc posito, non possemus salvare quod procederet a Deo ex mera libertate arbitrii, sed magis ex quadam necessitate naturae, sicut umbra a corpore, et sicut imago a facie, et sicut vestigium a pede* » (33ra). Telle est l'opinion des *philosophes*, et notamment des penseurs arabes, tributaires à la fois de l'aristotélisme et du néoplatonisme.

Or, poursuit Gilles (33rb-va), ceux qui nient la distinction réelle aboutissent à la même vue : « *si enim vera esset philosophorum opinio, non dicimus quod esset impossibile, esset tamen valde difficile sufficienter probare quod in creaturis realiter differret essentia ab esse... si tollitur ab eis* (*i. e. creaturis*) *talis compositio et talis differentia, qualem ponimus inter essentiam et esse... salvare non possumus quod creaturae de novo possent creari a Deo* ».

Or, remarquons-le, Gilles n'a cessé de soutenir jusqu'ici que le refus de la distinction réelle empêchait d'expliquer la création. Il restreint maintenant la portée de sa thèse au cas de la création *de novo*. Faut-il, ainsi que le suggère Hocedez (B, p. 74), déceler en ce changement d'attitude « une concession et peut-être un aveu que ses raisons métaphy-

siques tirées de la création, ont été ébranlées par ses adversaires »? Il semble bien.

Quatre arguments sont produits à l'appui de la thèse nouvelle :

a) *Prima via :.... prout universaliter consideramus ipsas habitudines quas habet creatura ad Deum* (33va-34rb).

b) *Secunda via :... prout creaturas specialiter comparamus ad divinam naturam* (34rb).

c) *Tertia via :... prout creatura refertur ad divinum intellectum* (34va).

d) *Quarta via : ... prout in ipsis rebus consideramus naturam et suppositum* (34vb).

Le Quodlibet XI, 3 d'Henri (Noël 1287) :

Utrum in composito ex materia et forma, educibili de potentia materiae, creato, principalius creetur materia an forma? (183v-193r).

Henri tire occasion de cette question pour opposer aux nouvelles allégations de Gilles une nouvelle réfutation. Voici par quel détour : «*Quia quaestio tangit etiam creationem substantiarum simplicium,in quibus essentiae per creationem acquiritur esse, et aliqui dubitant de esse et essentia, utrum illorum verius habeat creari et principalius, sicut in proposito dubitatur de materia et forma, essentia enim se habet ad esse, ut videtur, sicut materia ad formam, ideo altius quaestionem attollendo...*» (184ra). Suivent un plan et une analyse qu'on a signalés avec raison comme des modèles de précision et de clarté. (Glorieux, *Littérature quodlibétique*, p. 73 ; Hocedez, B, p. 75). Sans doute, le reproche d'obscurité et de désordre, précédemment articulé par Gilles, a-t-il piqué Henri.

« ... *Sciendum quod aliqui sunt qui* :

Primo *dicunt esse sex quae non possunt salvari nisi in creaturis realiter differat esse ab essentia* (Henri réexamine ici les six objections de la *q.* 11 de Gilles, déjà critiquées au *Quodlibet* X, 7).

Qui etiam secundo *solvunt tres rationes quibus probatur non posse salvari creationem ponendo essentiam et esse realiter differre* (Gilles, *q.* 12, I et II, a).

Et tertio *improbant tres distinctiones quibus alii respondent difficultatibus sibi obviantibus* (*q.* 12, I et II, b).

Et quarto *respondent tribus rationibus quas alii inducunt ad probandum quod esse et essentia signant eandem rem* (*q.* 12, I et II, c).

QUINTO AUTEM *ostendunt eosdem male exponere quandam auctoritatem Boetii* (*q*. 12, I et II d).

SEXTO, *ipsi adducunt tres rationes quibus ostendunt quod non possit creatura in nihilum redegi, nisi differrent realiter in ea essentia et esse* (*q*. 12, III).

Quibus intendimus respondere, et similiter aliis inductis ab illis ET ETIAM *tribus rationibus quibus nituntur ostendere quod tollentes talem differentiam non possunt salvare quod creaturae de novo possunt creari a Deo, sive procedere ab ipso ex arbitrii libertate.* » (*q*. 13, dont Henri rencontrera les quatre arguments — et non trois, comme il est dit ici par erreur).

I

Sans doute Henri juge-t-il insuffisamment précises les critiques opposées par le *Quodlibet* X, 7 à la *q*. 11 de Gilles, puisque nous voyons qu'il en reprend ici les différents points — en respectant, cette fois, l'ordre suivi par Gilles. (184ra-vb). A vrai dire, la réfutation demeure fondamentalement la même, mais les arguments égidiens sont développés et critiqués de façon plus précise, avec les exemples et considérations de détail qui les appuient. Ainsi, au n. 2, Henri explique que l'être reçu intentionnellement par l'essence n'est dit *limité* que par comparaison à l'Etre Divin. Au n. 4, il fonde l'analogie de l'être décelable entre le Créateur et la créature sur la participation *essentielle* dont bénéficie cette dernière vis-à-vis des *esse essentiae et existentiae.* Telles sont les additions les plus notables.

II

Dans les sections qui vont suivre (II-V), Henri fait à propos de chacun des points litigieux, l'historique de son conflit avec Gilles, depuis le *Quodlibet* I, 9 jusqu'aux *q. d.* 12-13, en passant par les *q. d.* 9-11 et le *Quodlibet* X, 7. Il nous suffira de signaler ici l'état de la controverse immédiatement antérieur à la réplique finale d'Henri dans le *Quodlibet* que nous analysons.

Dans les nombreux passages où Henri l'accusait de compromettre la création, Gilles discernait, appuyant ce reproche, trois arguments divers, qu'il réfutait ensuite l'un après l'autre (*q*. 12, I et IIa).

a) Concevoir l'essence comme réellement distincte de l'être, c'est donner à la création un sujet qui la précède. — Je le nie, répond Gilles, en me fondant sur trois considérations :

1°) *Ex parte Dei producentis*, lequel crée en *même temps*, soit la matière et la forme, soit l'essence et l'existence. Il n'y a donc point ici d'essence antécédente.

— « *Sed dico ego quod non obstantibus dictis in via ista, adhuc propositum stat* » (184vb). Lorsqu'il crée simultanément la matière et la forme, Dieu crée proprement la matière, en même temps que de cette matière, naturellement première, il fait sortir la forme, comme ferait un agent naturel. Il en va de même de l'essence et de l'être, dans l'hypothèse de Gilles (184vb-185ra).

2°) *Ex modo producendi.* A supposer même l'être produit dans l'essence antécédente, il n'en demeurerait pas moins produit de rien et créé, puisque ne résultant pas d'une transmutation de l'essence. Ainsi dit-on que l'âme est créée dans le corps.

— « *Sed dico ego quod non valet* ». Car il faut admettre alors que l'*esse* puisse subsister à part, ainsi que l'âme ; par ailleurs, on ne doit pas prétendre que le corps et l'essence ne souffrent pas de *transmutatio*, lors de l'*inductio* de l'âme ou de l'existence. Ils pâtissent indirectement de la mutation qui affecte leurs corrélatifs. Et d'où vient l'essence dans la conception de Gilles ? Elle précède l'*esse*, et fut créée apparemment par une transmutation antérieure, car « *quod creatio non sit aliqua mutatio sive quod secundum nullum modum mutationis sit mutatio, error est, ut dicit articulus damnatus* » (Mandonnet, *Siger de Brabant*, II, p. 175 ss. Propositions averroïstes condamnées par Étienne Tempier le 7 mars 1277, n. 187 (217 dans la liste de Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Parisiensis*, I, p. 543 ss.). « Quod creatio non debet dici mutatio ad esse, error si intelligatur de omni modo mutationis »). Et peut-être trouvons-nous, en cet article condamné, la raison des assimilations laborieusement établies par Henri entre création et mutation (185ra-b).

3°) *Ex ipsa re producta.* Toute production a pour terme non point la matière ou la forme, l'essence ou l'existence, mais le composé des deux, et dans ce composé, à titre principal, l'élément formel et actuel.

— « *Sed dico ego quod non valet* ». Car quoique produit simultanément selon l'*ordo durationis*, le principe matériel précède le principe formel, selon l'*ordo naturae*, et partant l'essence l'existence, dans l'hypothèse de Gilles. Comparable aux productions naturelles par le *terminus ad quem* (il s'agit, dans tous les cas, d'appeler un être à l'existence), la création s'oppose à elles par le *terminus a quo*, qui est ici le néant. Aussi doit-on

dire, contrairement à Gilles, qu'encore que plus important du point de vue du *terminus ad quem*, l'*esse* a moins d'importance que l'essence, si l'on observe la création du point de vue plus essentiel du *terminus a quo* (185rb-va).

b) Concevoir l'essence comme réellement distincte de l'être, c'est admetre que, dans la création, l'être est tiré de l'essence. Il faudrait, pour cela, répond Gilles, que l'essence préexistât ; jamais ni moi ni personne à ma connaissance ne fut à ce point insensé (*tantae dementiae*) de soutenir que la création consiste à *éduire* l'être de la potentialité de l'essence.

— « *Sed dico ego...* » que cette opinion pour n'être pas explicitement affirmée par Gilles n'en résulte pas moins sûrement de sa doctrine, qui rapproche jusqu'à les confondre création et génération. Négligeons l'*ordo durationis* pour l'ordo *naturae.* Dieu créant un composé hylémorphique crée en réalité la matière, dont il tire au même instant une forme qui n'est donc pas créée, mais engendrée. A moins qu'ainsi qu'il arrive dans le cas de l'âme la forme soit, non point tirée de la matière, mais créée en celle-ci. Reste que même en ce cas, elle est moins proprement créée que la matière, qu'elle suppose préexistante. S'il est vrai que l'essence soit à concevoir sur le modèle de la matière, c'est donc que l'être est tiré de l'essence, comme la forme de la matière, ou tout au moins créé *en elle*, tandis qu'elle est créée *de rien* (185v-a-b).

c) *La première chose créée, selon le De causis, est l'être, tandis que l'essence résulte d'une détermination ou information de cet être initial et indifférencié.*

— L'être dont parle le *De causis*, répond Gilles, c'est l'être entendu au sens le plus général, qui comprend l'essence et l'existence, et que l'essence se trouve donc déterminer. D'ailleurs, supposé même qu'il s'agisse de l'existence, il demeure exact de dire qu'un tel *esse* est la première des choses créées, vu que la création produit plus proprement le principe actuel.

— Au contraire, objecte Henri, j'ai fait voir au *Quodlibet* X, 7, que la création produit premièrement un *esse latissimum quod se tenet ex parte essentiae*, et je précise ici que la création produit l'essence plus essentiellement que l'existence. Cette thèse s'impose dans la conception de Gilles qui tient l'essence pour réellement distincte de l'existence, et *sujet* de cette dernière. Elle s'impose aussi selon ma façon de voir, qui fait de l'existence un simple *respectus* postérieur à l'absolu de l'essence. Reprise de la distinction entre *terminus ad quem* et *terminus a quo* de la création (186ra-va).

III

a) A l'argument de Gilles : « L'essence, pure puissance, ne passe à l'acte que par l'assomption d'un principe distinct », Henri répondait par la distinction du *potentiale subjective* (la matière), et du *potentiale objective sive terminative* (le composé ; l'essence), la remarque de Gilles ne s'appliquant proprement qu'au premier de ces principes potentiels, nullement au second. Ceci n'entraîne point que dans le *potentiale objective* qu'est l'essence, l'essence soit identique à l'être, et partant éternelle. Il y a distinction intentionnelle entre l'essence et l'être et participation intentionnelle de l'un de ces principes — *pur respectus* — par l'autre. Ainsi s'explique que l'essence puisse être conçue *sub non esse* (GILLES, *q*. 12, Ib, 27rb-va, résumé ici par Henri, 186va-b).

— Certes, répond Gilles (*q*. 12, IIb), Henri fait bien de discerner ces deux sortes de principes potentiels. Mais il ne remarque pas que le second dérive du premier : le composé hylémorphique suppose une matière distincte de la forme et le composé créé une essence distincte de l'être. Sinon, il faudra le considérer comme identique à l'être, et par là même, nécessaire et éternel.

— Il est vrai, réplique Henri à son tour, le *potentiale objective* suppose un *potentiale subjective*, mais qui peut être simplement intentionnel, et non nécessairement réel, comme le veut Gilles. Tel est le cas de l'essence vis-à-vis de l'être et de la création ; la distinction intentionnelle ici admise et la notion de l'*esse-respectus* écartent la thèse d'une créature éternelle et nécessaire. L'essence est toujours l'essence, mais l'essence n'est pas toujours l'existence, attendu que ces notes sont liées dans mon concept de façon toute contingente (186vb-187rb).

b) Contre l'identification de l'essence et de l'être, imposée par Gilles à Henri, ce dernier faisait voir la nature relative de l'existence créée, laquelle se surajoute à l'essence à la façon d'un rapport qui se peut acquérir et perdre. — A quoi Gilles objectait tout d'abord qu'il n'y a pas de mouvement dans la catégorie de relation, et qu'on n'acquiert donc ou perd une relation qu'en même temps que le fondement absolu de celle-ci (*q*. 12, I et IIb, 29vb-30ra).

— En réponse, Henri réexpose brièvement sa conception (développée déjà au *Quodl.* IX, 1 — cf. notre *H.de G.*, p.291) des relations qui relient Dieu et le créé. L'un des termes d'une relation mutuelle peut voir se modifier en lui cette relation simplement parce que l'autre terme n'est pas demeuré le même. Ainsi la créature acquiert ou perd l'exis-

tence à cause d'un changement survenu, non point sans doute en Dieu, mais dans l'action qu'il exerce sur le créé (« *sua actione aeterna de novo operatur circa ipsam...* » on devine l'embarras d'une telle solution ; Dieu ne change point réellement, ni dans sa volonté, ni même dans son action prise en soi. Mais celle-ci est conçue comme variable *par nos dénominations*). Au surplus, ce schéma d'une essence antécédente à quoi s'ajoute par la création la relation d'existence — tout cela n'a rapport qu'au concept. Le terme réel de la création n'est point le rapport susdit dans l'essence, mais l'essence pourvue d'un tel rapport.

— Gilles insiste (*q*. 12, IIb, 30ra-b) : Dieu ne pourrait priver de leur relation de similitude deux objets blancs, qu'en les privant de leur blancheur. Pareillement, supprimer la relation du créé à Dieu, suppose qu'on supprime d'abord le fondement de cette relation : l'*esse* réellement distinct de l'essence.

— On invoque là, répond Henri, une fausse analogie : l'objet blanc ressemble à un autre objet blanc, par sa blancheur réellement distincte de sa substance. L'essence n'est pas sujet d'une relation à Dieu par un principe surajouté, mais par sa nature même d'essence, en tant que produite par Dieu. Peu importe d'ailleurs que cette production soit conçue comme éternelle ou *de novo* (cf. Gilles, *q*. 13). Selon que l'essence, sans nul changement intrinsèque, se trouve soumise ou soustraite à l'action créatrice de Dieu qui demeure elle-même invariable,elle existe ou n'existe pas (187vb — le développement est d'une subtilité qui défie l'analyse).

c) Il s'agit ici de la distinction d'intention qu'Henri défend à nouveau (188ra-vb), contre une nouvelle critique de Gilles (*q*. 12, I et IIb). Gilles admet qu'il y ait des degrés dans la distinction soit réelle, soit logique, mais nullement l'existence d'une mode intermédiaire et spécifique (30va).

— C'est ne point répondre à mes arguments, réplique Henri, qui établissent la natures pécifique de ce mode intermédiaire.

— Du moment qu'il y a unité réelle dans les choses, argue encore Gilles, la diversité qu'on y trouve par ailleurs n'y vient que de l'esprit.

— Sans doute, mais cette diversité revêt deux aspects différents, selon que les notes discernées par la raison sont prédicables ou non l'une de l'autre (188ra).

— Criticable en elle-même, poursuit Gilles, la distinction intentionnelle échoue à résoudre les difficultés qui l'ont fait imaginer. Il s'agit d'expliquer que l'essence puisse être conçue *sub non esse*, et Henri invoque l'exemple du genre *animal* qui peut se penser *sub ratio-*

nali, aussi bien que *sub irrationali.* Mais c'est oublier que le genre ne signifie pas *une* chose, mais une foule de choses, qui ne sont pas concrètement pareilles ; aussi l'indifférence signalée tombe-t-elle, lorsque le genre signifie avec précision une seule chose (30vb).

— Le genre ne signifie pas, avoue Henri, une seule chose concrète, mais il n'en présente pas moins à l'esprit une certaine unité propre, décelable dans les diverses espèces où il se partage, intentionelle et distincte intentionnellement des différences qui s'y adjoignent. Il est donc juste de comparer l'essence et l'existence au genre et à la différence ; soit encore à la dualité de l'objet blanc, semblable à un autre objet blanc, et de sa similitude (188ra-b).

— Pour terminer, les deux adversaires discutent une nouvelle fois le *syllogismus expositorius* construit sur l'appartenance ou la non appartenance, soit de l'existence à l'essence, soit de la différence (*rationale*) au genre. Selon Gilles, ce syllogisme fait intervenir l'essence et le genre *ut contracta* dans l'existence et l'espèce, et force d'admettre une distinction réelle pour éviter une contradiction dans la conclusion. Selon Henri, cette contradiction est évitée, si l'on prend l'essence et le genre *ut non contracta* et indifférents intrinsèquement vis-à-vis de deux déterminations opposées. Cette indifférence, objecte Gilles, résulte des choses signifiées par le genre, qui ne sont pas une, mais multiples et diverses. Non point une selon l'espèce ou l'individu, répond Henri, mais une selon l'intention du genre (Gilles, 30vb ; Henri, 188va-rb).

— Observons, en terminant cette section, que la dialectique d'Henri a contraint Gilles d'énoncer ouvertement le présupposé réalistique qui inspire toute sa doctrine : « *Quicquid igitur potest intelligi cum opposito alicuius, oportet quod sit alia res ab ipso* » (30vb — cf. matière et forme, sujet et accident ; genre et différence ; existence-essence). Henri accepterait la même formule à la seule condition de remplacer *res* par *intentio.* Deux mentalités s'opposent ici. — Signalons encore que Gilles admet définitivement (q. 12, 30va) une distinction réelle entre le genre (qui désigne indéterminément le composé) et la différence (qui n'en désigne que le principe formel).

IV

Voici que réapparaissent une dernière fois les trois arguments fondamentaux opposés par Henri, dès son premier *quodlibet*, à l'hypothèse de la distinction réelle (Henri, *Quodl.* I, 9, 1 ; Gilles, q. 9, I, 2 et

III4 ; HENRI, *Quodl.* X, 7, IVc ; GILLES, q. 12, I et IIc). Contrairement aux deux auteurs qui résument, à l'occasion de chacun d'eux, tout le développement de la controverse, nous n'en exposerons ici que le dernier stade, en priant le lecteur de bien vouloir se reporter, pour les stades antérieurs, aux pages qui précèdent.

a) Gilles écarte, à propos du premier argument, la conception que lui impose Henri d'un *esse* nécessaire de soi, rendu contingent par son sujet : l'essence, et comme réalisable à part de celle-ci, car il y a, dit-il, nécessité pour un effet d'être composé (30vb).

— Je ne vois là nulle nécessité, répond Henri. Les formes pures, encore que créées, sont réellement simples. Dans l'hypothèse de Gilles, l'*esse* réellement distinct de l'essence, et conférant à cette dernière l'actualité, l'acquiert d'abord pour lui-même. Il n'y a d'ajouté, en ce cas, qu'un rapport.

— Mais un simple rapport ne peut s'acquérir sans que s'acquière en même temps quelque fondement absolu (30vb). — Même réponse que plus haut (188va-b ; cf. IIIb, 187rb-vb).

b) L'être, la forme, l'acte ne sont pas corruptibles par eux-mêmes, explique Gilles, mais ils le sont par le composé et le sujet qui les reçoivent (31ra).

— Reste qu'aux yeux de Gilles, ils constituent de soi des *necesse esse*, dont on ne voit d'ailleurs pas comment leur sujet les rend corruptibles. L'âme ne survit-elle pas au corps ? Ce n'est pas seulement en tant que reçu dans l'essence, c'est en soi que l'*esse* de la créature doit être déclaré contingent ; et qu'on n'allègue point (GILLES, 31ra) que cet *esse* est *natum recipi* et partant *corrumpi*, car cela ne fait pas de tort à sa nécessité de fait.— Mais il n'y a pas d'inconvénient à doter l'être de de la créature d'une nécessité relative en tant qu'on fait abstraction des variations temporelles, et qu'on le conçoit *ut semper ens* ? (31ra). — Ce n'est pas un *esse* abstrait mais tout à fait actuel et concret qu'on envisage ici. Dans l'abstrait tout se peut concevoir comme soustrait aux vicissitudes du temps, et par là même nécessaire, la matière non moins que la forme, l'essence non moins que l'existence (189ra-va).

c) L'*esse* rentre dans le genre de la substance, puisqu'il est le principe de la substance, en tant qu'actuelle (GILLES, 31ra). — Ou il est principe de la substance en tant que substance, et alors on ne pourra concevoir de substances qu'existantes ; ou bien, il est principe de la substance en tant qu'actuelle (comme le cuivre est principe du cercle de cuivre — non du cercle en tant que tel, selon un exemple de Gilles, 31ra), en ce cas, il est extérieur à la substance, autant qu'un accident

quelconque. Et l'accident, dans le cas du composé accidentel, ne se ramène pas au genre de la substance. Ajoutez que l'*esse* est à ce point réifié par Gilles, qu'il en devient proprement une essence *sui generis*, créée à part et pour laquelle se repose le problème de la composition du créé. Ainsi s'en va-t-on à l'infini, à moins d'admettre la solution de l'*esse*, simple *respectus* de l'essence (189vb-190ra).

V

Henri précise définitivement la double interprétation, possible à son sens, du *De hebdomadibus* ; la première, qui vient de Gilbert, identifie l'*esse* à Dieu, en tant que principe non point formel, mais causal de tout ce qui est ; la seconde prend l'*esse* nommé par Boèce dans le sens de l'être soit essentiel, soit existentiel des créatures : l'un et l'autre ne différant toutefois de celles-ci que de façon intentionnelle (190rb-va).

VI

Nous voici parvenus aux arguments de Gilles, relatifs à l'annihilation possible des choses (q. 12, III).

a) La créature est produite, maintenue dans l'être, et annihilée, selon que l'essence-puissance est unie ou non à l'*esse* qui est acte. Une essence, perpétuellement en puissance, n'existerait jamais. A son tour, l'*esse* considéré en soi est perpétuellement être et acte. C'est la conjonction ou la disjonction de ces deux principes qui entraînent pour la créature naissance ou mort (Gilles, 31rb-va).

— Un acte peut commencer d'exister (cf. l'âme humaine). Que l'acte ne cesse pas d'être acte — comme l'homme ne cesse pas d'être homme — cela est vrai dans l'ordre abstrait et quidditatif, nullement dans l'ordre de l'existence concrète, où l'on voit que l'être ou l'homme abstraits commencent ou cessent d'être tel être, tel homme (190va-b).

— Séparation réelle suppose distinction réelle, insiste Gilles (31vb).

— Effectivement, s'il s'agit de la séparation de deux *choses* distinctes. Mais on sait déjà que l'*esse* ne représente point proprement une chose distincte de l'essence, mais simplement une intention. Aussi ne doit-on parler ici que de distinction et de séparation intentionnelles, à moins qu'on ne les qualifie de réelles, pour signifier qu'elles dépendent de la nature même des choses, et non de la fantaisie de l'intellect (190vb).

b) La conservation divine produit dans l'essence quelque chose d'absolu, attendu que ce quelque chose commence et cesse d'être ; or, un *respectus* ne peut à lui seul s'acquérir ou se perdre (31va-b).

— Même réponse que plus haut (190vb-cf. III b)

c) Pour tout être sujet au changement, l'acte est principe de permanence et la puissance — réellement distincte de l'acte — principe de déficience. Or la créature est sujette à déficience. Donc... (31vb).

— La créature se constitue, en effet, d'un mélange de puissance et d'acte. Mais distincts seulement selon l'intention (190vb).

VII

Henri rencontre pour terminer les quatre arguments de la q. 13, où Gilles considère particulièrement la création *de novo*.

a) Disons — simplifiant quelque peu le minutieux exposé de Gilles (q. 13, 33ra-34rb) — que le rapport qui relie à Dieu la créature produite par lui peut se fonder soit immédiatement en l'essence, soit en quelque chose d'absolu et de distinct de celle-ci. Dans le premier cas, le rapport dont nous parlons, apparaît dû à l'essence, éternel et nécessaire comme elle, en sorte qu'à la conception chrétienne de la création se substitue l'idée, familière aux philosophes anciens, d'une émanation nécessaire des choses. Maintenons, au contraire, que le rapport de création ne convient pas à l'essence en tant qu'essence : c'est donc qu'il lui advient avec quelque absolu en quoi il se fonde, car un rapport ne s'acquiert pas isolément. Henri répond, il est vrai, que la créature acquiert ou perd le dit rapport, selon que le décide la volonté de Dieu ; mais un rapport ne se modifie qu'à la suite d'un certain changement *absolu* de son sujet ou de son terme ; à moins donc de situer un changement en Dieu même, force est d'admettre que le rapport de création ne s'établit *de novo* dans l'essence créée, qu'en même temps que celle-ci reçoit la propriété absolue et distincte en quoi consiste l'*esse*. (Gilles, 33ra-34rb ; Henri 191ra-va).

— Premièrement, répond Henri, il y a contradiction à imaginer, comme le fait Gilles, des créatnres éternelles et nécessaires, qui demeureraient pourtant créatures. Création implique contingence.

Au surplus, qu'il s'agisse d'une création éternelle *modo necessitatis naturae*,ou bien temporelle *modo artis et liberae voluntatis*, la créature, pur possible, n'est rendue actuelle par rien de réellement surajouté.

Tout s'explique le mieux du monde sans l'intervention de l'*esse*

conçu à la façon égidienne, or « *in unoquoque dignius est ponere pauciora quam plura, cum... est aeque possibile* ». Le rapport de création n'est dans l'essence que potentiel ; il est rendu actuel — de toute éternité, ou *de novo*, peu importe — par le Créateur (191vb).

Mais comment, et par suite de quel changement absolu, le *respectus* de création se trouve-t-il acquis ?

(*Sur le plan intentionnel et selon la conception générale développée au Quodlibet*, X,7 :) l'*essence-sujet* devient l'*essence-terme*, affectée du rapport susdit, au cours de la transmutation en quoi consiste la création. Celle-ci n'a point pour unique résultat ce rapport, mais avec lui toute l'essence-terme.

(*Sur le plan réel* :) l'effet de la création n'est pas l'établissement d'un rapport nouveau dans l'essence antécédente, mais, succédant au néant, l'essence actuelle, pourvue d'un tel rapport. Le changement absolu réclamé par Gilles ne trouve donc pas place en Dieu, mais dans le créé.

Selon Gilles (34ra), Dieu crée l'être dans l'essence et l'essence sous l'être, et c'est de cette conjonction de deux principes complémentaires, que résulte, pour le composé, le rapport de création. En vérité, si Dieu crée un tel composé, il crée pour elle-même chacune de ses parties, et chacune se relie à lui par un rapport spécial, non point parce qu'unie à l'autre, mais parce que créée séparément (129ra).

b) La seconde raison de Gilles (34rb) et la réponse d'Henri (192ra) ne font guère qu'appliquer à la *similitudo agentis* décelable dans l'essence actuelle, les distinctions qui viennent d'être faites à propos des relations du créé en général.

c) L'ordre des essences nécessaires et éternelles procède de l'Intellect Divin spéculatif ; les mêmes essences, en tant que *natae recipere esse* intéressent l'Intellect Pratique et la Volonté. Si l'essence actuelle et produite n'a pas d'autre contenu que l'essence sans plus (autrement dit si la créature existe par son essence, non par une forme surajoutée), le rapport est le même qui relie l'essence créée à la Volonté et à l'Intellect Divins, en sorte que les existences émanent de Dieu, tout de même que les essences, de façon éternelle et nécessaire. — Et qu'on ne dise pas qu'un rapport spécial relie la créature à la Volonté Divine, car ce rapport, pour se distinguer des autres, suppose un fondement distinct (34va).

— Je ne dis pas, réplique Henri, que les choses existent par leur essence, en ce sens que la seule vertu de l'essence la fasse une existence, mais en ce sens que l'essence ne doit, en aucune manière, être déclarée existante, grâce à une forme surajoutée : « *per quod secundum se essentia ab aeterno*

est aliquid respectu intellectus divini speculativi, per illud idem res ipsa est ex tempore aliquid respectu intellectus Dei practici et divina factura ; ut licet aeternum sit quod essentia sit essentia, novum tamen est quod essentia sit facta ». Comment cela se fait ? Grâce aux deux rapports très différents, en quoi consistent les *esse essentiae et existentiae* (192 rb-va).

d) En Dieu, le suppôt comprend, outre la nature, une relation qui lui est nécessairement unie. Pareillement, s'il n'y a rien d'autre dans la créature actuelle que l'essence pourvue d'un certain rapport, c'est que ce rapport appartient de droit à l'essence, en sorte que les choses créées apparaissent nécessaires à l'égal des Personnes Divines (34vb-35rb).

— Répétons que le rapport d'existence ne convient pas à l'essence, en vertu de sa simple nature d'essence,mais par l'effet de l'intervention divine (qui ne suppose d'ailleurs nul changement en Dieu) ; cette conception que Gilles prétend exclure et remplacer, s'impose, en réalité, même dans l'hypothèse choisie par lui ; car admis que la création consiste à réunir l'essence à l'existence, il reste à se demander d'où viennent ces deux principes. Ou bien, nous les dirons produits par Dieu l'un et l'autre, et affectés par conséquent, tous deux, d'un rapport de dépendance vis à vis du Créateur ; ou bien celui-ci se borne à les rapprocher *de novo*, tandis qu'ils existent à part de toute éternité. Mais cette seconde conclusion est hérétique. — Partant la *conjunctio* où Gilles voit l'essentiel de la création n'est, dans l'hypothèse même où il se place, que secondaire ; avant la *conjunctio*, il y a à expliquer la production des *conjungenda*. Et cette production se résout, pour chacun, en l'établissement d'un *respectus ad producens*. L'explication égidienne force donc d'appliquer à l'essence et à l'être conçus comme *res* distinctes le schéma *res-respectus* conçu par Henri pour la seule existence. C'est à dire que sans supprimer le moins du monde une exigence jugée inacceptable, elle introduit une complication qui n'est pas seulement criticable, mais inutile : ce qui suffit à la juger.



Nous pouvons arrêter ici notre analyse de la controverse d'Henri et de Gilles ; ce dernier ne répondit pas immédiatement — au moins par écrit — à la belle mise au point que nous venons de résumer ; dans ses œuvres ultérieures (Commentaires du *De Causis*, 1290 ; du livre II des *Sentences*, 1309 — cf. Hocedez, D, pp.5, 41, 46 et *Mélanges Mandonnet*, I, 389-92), le docteur augustin eut l'occasion d'exposer à nouveau sa

doctrine et d'énoncer les reproches principaux que mérite, à son sens, la doctrine rivale d'Henri. Ces critiques tardives, d'ailleurs rapides, n'apportent rien que nous ne connaissions déjà ; comme les premières d'entre elles ne semblent point avoir provoqué de réponse de la part d'Henri (mort en 1293), il n'y a pour nous nulle raison de les analyser.

Plusieurs manuscrits, contemporains des deux maîtres ou quelque peu postérieurs, font allusion à leur conflit. Le *Vaticanus latinus* 853 contient, avec les *quodlibets* d'Henri, des annotations marginales relatives à Gilles (Hocedez, D, pp. 164, 165 et 171-3). D'autres font une analyse plus ou moins circonstanciée de la suite des disputes. Citons le mss. B, VII, 9 de la Bibliothèque de Bâle (Grabmann, *Acta Hebdomadae Thomisticae*, p. 155 ; Hocedez D, p. 84) ; le ms. 491 de la Bibliothèque Communale de Bruges (Hocedez, D, p. 163-4 et 166 ; et *Deux questions sur la distinction d'essence et d'existence*, — *Gregorianum*, X 1929, p. 365-86) ; enfin les mss f° 6 et 316 d'Erfurt (Hocedez, C, p. 101 ss.) Le dernier, qui est du xiii[e] siècle, contient (f° 13v ss.) une *recitatio opinionum de esse et essentia fratris Aegidii et Magistri Henrici de Gandavo* (éditée par Hocedez, C, p. 106-107), qu'il y a de bonnes raisons de considérer comme une reportation, ou suite de notes prises au cours des séances orales (*ibid.* p. 105). L'auteur aligne les arguments d'Henri aux *Quodlibets* I et X, avec les réfutations qu'en donne Gilles (cf. *q. de esse et essentia*) ; puis les arguments de Gilles dans le *Quodlibet* I d'Henri et les questions *de esse et essentia*, avec les réfutations proposées par Henri (cf. *Quodl.* I et X) ; enfin l'issue finale de la dispute dans les *qq.* 12 et 13 *de esse et essentia* et le *Quodlibet* XI. Le document est extrêmement intéressant, en sa brièveté, et permet de se faire quelque idée du déroulement des séances orales, dont nos *questions*, rédigées à loisir, ne livrent point toujours l'aspect exact.

Il faudrait un volume pour étudier l'influence exercée par Gilles et Henri sur leurs contemporains, et signaler tous les textes de la fin du xiii[e] siècle qui font allusion aux questions des deux docteurs ou s'inspirent de ces dernières. Les travaux de Grabmann et d'Hocedez ne font qu'ouvrir la voie. Enfin, il importe de remarquer que la question des rapports de l'essence et de l'existence n'est point la seule qui ait divisé Gilles et Henri. Ceux-ci se sont opposés au sujet de l'unité ou de la pluralité des formes (Cf. Hocedez, *Henri de Gand, Gilles de Lessines et Gilles de Rome, — Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 451-77) ; au sujet de l'individuation (cf. notre *G. de H.*, p. 350) ; au sujet de l'existence de Dieu *per se nota* (cf. notre article : *Une inter-*

prétation médiévale de l'argument ontologique, — *Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du M. A.*, X (1935), p. 308) ; enfin au sujet du rôle des *species* et des *habitus* dans la connaissance intellectuelle. Comme nous espérons le montrer en un travail ultérieur, les *Quaestiones Disputatae de cognitione angelorum*, composées par Gilles, vraisemblablement après les *q. d. de esse et essentia*, critiquent longuement (q. 4) une théorie de la connaissance par *habitus* développée par Henri contre une conception réalistique de la connaissance par *species* (cf. aussi les *Quodl.* II, 21 ; III, 15 ; V, 9 de Gilles). L'examen comparé de l'œuvre — immense ! — des deux docteurs ferait voir, sans doute, bien d'autres oppositions encore.

Jean PAULUS.

SUR LES « LETTRES DE CONSOLATION » DE NICOLAS DE CLAMANGES A PIERRE D'AILLY

Contraint de frayer sa voie au travers d'incertitudes et de divergences de tout ordre, l'historien de Pierre d'Ailly se sent tout naturellement porté à recevoir avec empressement les données qui paraissent fermes, surtout celles sur lesquelles il semble bien qu'un accord définitif soit réalisé. C'est ainsi que nul n'hésiterait sans doute aujourd'hui à redire que l'année 1408 fut si cruelle à l'évêque de Cambrai qu'il eut besoin, pour reprendre courage, des lettres de consolation écrites par ses amis Gerson et Nicolas de Clamanges. Nul n'hésiterait à le redire, parce que l'historien français de Pierre d'Ailly l'a dit de la façon la plus claire et la mieux fondée ; parce qu'un maître aussi sûr que Noël Valois, n'éprouvant aucune inquiétude sur ce point, l'a soutenu de toute son autorité. J'ai dû pourtant montrer qu'en ce qui concerne Gerson, ce thème se heurte à de réelles difficultés (1). Présentées à l'occasion d'un tout autre problème, ces observations sont demeurées incomplètes. Les reprendre du point de vue de Nicolas de Clamanges sera nous rapprocher d'une mise au point dont l'importance n'est pas moindre pour l'histoire du premier humanisme français que pour l'exacte connaissance de Pierre d'Ailly.

I. L'épreuve et la consolation de Pierre d'Ailly d'après L. Salembier et Noël Valois.

C'est dès l'origine que la légende s'est donné libre cours sur les sévices dont Pierre d'Ailly aurait été victime en 1408, en raison

(1) Cf. A. Combes, *Études gersoniennes*, I; dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. XII (1939), p. 359, note 1.

de son refus de prendre part au concile de l'Église de France tenu à Paris contre Benoît XIII du 11 août au 5 novembre. Rien ne serait plus vain que de rappeler ces fantaisies, car l'ouvrage très remarquable de L. Salembier, utilisant des documents découverts et interprétés dès 1868, en a depuis longtemps débarrassé l'histoire. La question est de savoir si, tout en ayant le mérite d'écarter des erreurs fort anciennes, l'historien français de Pierre d'Ailly n'en aurait pas accrédité de nouvelles. Lorsqu'on lit sous sa plume :

> Tantis hoc tempore fuit agitata procellis Petri vita ut a pluribus amicis, Gersonio praesertim et Nicolao de Clamengiis, consolatorias debuerit accipere epistolas (1),

on comprend que l'évêque de Cambrai fut si profondément bouleversé par les tempêtes qui agitèrent sa vie à cette époque qu'il eut besoin d'être consolé. On apprend en outre que plusieurs amis ne se dérobèrent pas à ce devoir, et l'on est informé que se distinguèrent entre tous Gerson et Nicolas de Clamanges. Sur ces deux consolateurs insignes, l'historien est bien renseigné. Il signale d'abord les deux lettres écrites à cette occasion par Gerson et résume très brièvement les exhortations qu'elles contiennent. Je les ai examinées ailleurs (2). Puis, il passe à Nicolas de Clamanges :

> Ei quoque de ecclesiasticis tribulationibus jam scripserat Nicolaus de Clamengiis (3), eisdem et ipse impetitus odiis ; ex carthusia autem Fontis in Bosco ad amicum iterum scribit (4),

et transcrit un assez long fragment de l'*epistola XLIV* (5).

Voilà comment se fixent les données historiques. Une fois écrites, ces lignes se sont imposées. A leur auteur, d'abord. Composant une notice sur Pierre d'Ailly, L. Salembier ne put rappeler l'épreuve de 1408 sans ajouter :

---

(1) L. Salembier, *Petrus de Alliaco*. Lille, 1886, in-8°, xlix-392 p., p. 75.

(2) A. Combes, *Etudes gersoniennes*, *l. c.*, p. 327-330.

(3) La note 3 renvoie à Nicolas de Clamanges, *Epistola XXIX*, dans l'édition Lydius, p. 104.

(4) L. Salembier, *l. c.*, p. 75-76.

(5) L. Salembier, *l. c.*, p. 76. La note 2 renvoie à la p. 133 de l'édition Lydius, et le texte contient quelques parties de cette lettre. L'emprunt commence à *Quamvis* : cf. plus loin, p. 383.

> Il reçut en ces circonstances si pénibles des lettres de consolation de ses fidèles amis, Gerson et Clémangis [1].

Il pouvait s'y sentir d'autant plus autorisé que son interprétation avait conquis dans l'intervalle l'adhésion du plus difficile, du plus compétent des juges, Noël Valois. Après avoir rappelé le peu d'empressement de Pierre d'Ailly à répondre à la convocation royale et les représailles du gouvernement, l'historien du Grand Schisme avait observé :

> C'est sans doute le moment où Nicolas de Clamanges et Gerson adressaient à l'évêque de Cambrai des lettres de consolation [2].

Ce qui donnait tout son prix à ce suffrage, c'est que, loin de se réduire à sa source, il procédait d'un examen direct des documents. Tant pour Nicolas de Clamanges que pour Gerson, N. Valois avait lu de ses yeux les lettres signalées par L. Salembier. La preuve en est fournie par sa note 3 et par la suite du texte. La note 3 situe et résume l'*epistola XLIV* dont Salembier n'avait cité qu'une partie :

> Lettre écrite après un voyage de Clamanges à Paris qui avait suivi de quelques jours à peine le séjour de Pierre d'Ailly dans cette ville. Elle contient des allusions aux attaques des ennemis de Pierre d'Ailly, qui n'avaient fait, d'ailleurs, que rendre sa vertu plus éclatante (ep. XLIV, p. 133) [3].

La suite du texte n'a pu être écrite qu'après lecture de la première lettre de Gerson :

> et où le spectacle des passions ameutées contre le pape inspirait au prélat cette réflexion mélancolique : « Tout ce que je vois m'est pénible et presque insupportable » [4].

Quelle que soit la valeur exacte de *sans doute*, il est clair que

---

(1) L. SALEMBIER, (*Pierre d'*) *Ailly*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I (1912), col. 1160.

(2) Noël VALOIS, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. IV, in-8°, 610 p., Paris, 1902, p. 24.

(3) N. VALOIS, *l. c.*, p. 24, note 3.

(4) N. VALOIS, *l. c.*, p. 24.

la position de N. Valois est à peine moins ferme que celle de Salembier ; elle l'est peut-être davantage, car la date du 16 octobre, remarquée et précisée ici pour la première fois, a dû paraître confirmer de façon très satisfaisante le rapprochement entre ces textes et des faits survenus entre août et novembre 1408.

Cela étant, et sans qu'il soit besoin de les référer aux documents qu'elles interprètent, ces deux positions fondamentales et complémentaires me paraissent souffrir de quelques difficultés internes assez graves. Une difficulté chronologique d'abord, commune à toutes deux, mais qui se révèle à plein dans le texte de N. Valois. Voici en effet ce qu'on y lit immédiatement avant *C'est sans doute....* :

> Au demeurant, le gouvernement radouci ne tarda pas à révoquer l'ordre expédié au comte de Saint-Pol ; il prescrivit la réparation du tort causé à Pierre d'Ailly et donna aux gens de Cambrai des lettres de non-préjudice pour les rassurer sur les conséquences de l'empiètement commis en une terre d'Empire (1).

Ces faits me paraissent très importants. La note qui soutient cette phrase l'est plus encore par les dates qu'elle leur assigne :

> Lettres du 21 septembre et du 11 octobre 1408 (Ch.-A. Lefebvre, dit Faber, Documents relatifs à Pierre d'Ailly et découverts au couvent de Saint-Julien à Cambrai, dans la Revue des Sociétés savantes, 1868, 4e Sie, t. VIII, p. 156, 157) (2).

Ainsi donc, dès le 21 septembre, Pierre d'Ailly était assuré des bonnes grâces royales et le 11 octobre le gouvernement reconnaissait officiellement avoir outrepassé ses droits à Cambrai. Dans ces conditions, je ne m'explique pas comment N. Valois a pu ne pas être un peu inquiet sur la valeur de son synchronisme. Quelques jours avant le 16 octobre, Pierre d'Ailly aurait-il écrit à Gerson : « Tout ce que je vois m'est pénible et presque insupportable ? » On a peine à le croire. La situation venait de se retourner complètement en sa faveur. Il avait de quoi être satisfait. N'est-ce pas plutôt sa satisfaction qu'il aurait confiée à son ami (3) ?

---

(1) N. Valois, *l. c.*, p. 24.
(2) N. Valois, *l. c.*, p. 24, note 2.
(3) L'objection serait beaucoup plus forte si l'on pouvait se fier aux dates mises

C'est peut-être pour avoir plus ou moins clairement senti cet inconvénient que N. Valois a déplacé le point d'application des plaintes émises par Pierre d'Ailly : ce qui l'aurait accablé, ce ne seraient pas des attaques personnelles, mais « le spectacle des passions ameutées contre le pape. » S'il en était ainsi, cette lettre pourrait se situer au moment où Pierre d'Ailly prit enfin contact avec le concile, entre le 21 septembre et le 11 octobre, nous dit N. Valois (1), ou même aussitôt après. Mais les lettres de Gerson ne permettent pas d'affirmer qu'il en soit ainsi. On n'y lit pas un seul mot qui constitue une allusion à des plaintes de ce genre. Toute la dialectique gersonienne tend vers une consolation spirituelle proprement dite. Le seul passage qu'on puisse considérer comme la source de N. Valois se trouve tout au début de la lettre du 16 octobre :

> palam facta est anxietas animi tui, eo quod zelus domus Domini et Reipublicae salus comedit te (2).

---

en avant en 1868. Rendant compte des communications manuscrites de M. Lefebvre, dit Faber, archiviste-bibliothécaire de la ville de Cambrai, G. Servois, rapporteur de la section d'histoire et de philologie du comité impérial des travaux historiques et des sociétés savantes, écrivait dans la *Revue des sociétés savantes des départements* (publiée sous les auspices du Ministre de l'Instruction publique), 4e sér., t. VIII (1868, 2e sem.), Paris, 1869, in-8°, 575 p., p. 143 : « Que se passa-t-il à l'évêché ? nous l'ignorons, mais Pierre d'Ailly ne fut pas arrêté. Il vint à Paris avant la fin du concile, et, le 29 mai 1408,il obtenait de Charles VI des lettres où était révoqué l'ordre donné au comte de Saint-Pol ». Si Pierre d'Ailly avait eu gain de cause dès le 29 mai, comment son accablement aurait-il été à son comble très peu de temps avant le 18 août, date de la première lettre gersonienne ? (cf. A. Combes, *l. c.*, p. 362, note). Mais cette date est certainement erronée : d'abord, parce que la « lettre de Charles VI révoquant sa lettre au comte de Saint-Pol » est publiée dans la même *Revue*, en *Appendice I*, p. 156-157, et que la date de cette lettre est contenue dans son texte même, p. 157 : « Paris le xxie jour de septembre l'an de grace mil CCCC VIII et le XXIXe de notre regne » et que collation en fut faite « l'an et le 29 jour du moys dessus dit » ; ensuite, parce que, de toute façon, pareille date est impossible, le concile de 1408 n'ayant été ouvert que le 11 août (N. Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 22), et le mois de mai ayant été marqué par les manifestations les plus violentes contre les partisans de Benoît XIII (cf. N. Valois, *op. cit.*, t. III, p. 608-614. C'est le 21 mai que Jean Courtecuisse prononça son grand discours, et les jours suivants que furent prises les mesures de rigueur, Pierre d'Ailly étant expressément menacé).

(1) N. Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 24.

(2) Jean Gerson, *Epistola I ad Petrum episcopum cameracensem* ; *Op.*, éd. E. Du Pin, t. III, col. 429A.

Pierre d'Ailly est dévoré de zèle pour la maison du Seigneur et pour le salut de la chose publique : admirable éloge, mais où voit-on que l'anxiété de son âme soit provoquée par un déchaînement d'hostilité contre le pape ? On ne peut lire ce texte en ce sens que si l'on sait qu'il constitue une réponse à une lettre écrite au moment du concile de Paris. Comment le sait-on ? Par pétition de principe. En réalité, rien, dans les deux lettres de Gerson, ne suggère ce rattachement. Pour l'accomplir, il faudrait y être engagé par ailleurs. Est-ce l'office propre de Nicolas de Clamanges ?

Tel que N. Valois nous le fait connaître, Nicolas de Clamanges est bien incapable de prouver que sa lettre et celle de Gerson se situent au mieux dans cette période. D'abord, a-t-il écrit une lettre de consolation ? Rien ne le prouve. Ce qu'on nous en dit tendrait plutôt à faire croire le contraire, puisque, si « elle contient des allusions aux attaques des ennemis de Pierre d'Ailly », elle ne doit guère avoir cherché à consoler un ami dont elle peut écrire que ces attaques « n'avaient fait que rendre sa vertu plus éclatante. » Ensuite, c'est de façon tout artificielle qu'il est rapproché de Gerson, puisque sa lettre, précisément dans la mesure où elle ne paraît pas être une lettre de consolation proprement dite, ne peut être assimilée aux épîtres gersoniennes. Dès lors, pourquoi ce schéma ? Parce qu'il trouverait une justification suffisante dans sa source ?

Sur ce point, L. Salembier diffère de N. Valois en ceci qu'il signale deux lettres de Nicolas de Clamanges. Sa position n'en est pas plus solide pour autant. Son propre schéma n'est pas absolument clair, pour ne pas dire qu'il souffre d'une contradiction interne. *Jam scripserat* semblerait plutôt impliquer une antériorité notable de l'*epistola XXIX* par rapport à la lettre *XLIV* qui est placée, elle, en 1408. C'est ainsi qu'a dû comprendre N. Valois, puisque, ne voulant parler que des événements relatifs au concile de 1408, il n'a conservé que l'*epistola XLIV*. Mais si cette exégèse était la bonne, la position de L. Salembier comporterait deux inconvénients : son propre schéma serait imparfait, et sa description du caractère de Pierre d'Ailly pécherait sur un point important. Chronologiquement, l'historien aurait eu tort de placer sous la même date, 1408, deux lettres de Clamanges dont il penserait que la première serait plus ancienne. D'un point de vue plus général, il se serait rendu coupable d'avoir créé une solidarité trop étroite et fallacieuse entre l'activité con-

solatrice de Clamanges et celle de Gerson ; également, entre l'intervention de Clamanges et le concile de Paris. D'où résulterait que, pour avoir bloqué en des limites temporelles trop rapprochées des interventions hétérogènes et irréductibles, l'historien de Pierre d'Ailly ne se serait pas aperçu que le besoin de consolation humaine devait être l'un des traits de caractère les plus profonds et les plus constants de son héros. Dans ces conditions, il doit être permis de penser que l'antériorité de l'*epistola XXIX* n'était pas telle aux yeux de L. Salembier qu'elle pût comporter ces inconvénients ; donc, qu'il devait rattacher ces deux lettres aux ennuis que valut à Pierre d'Ailly le concile parisien de 1408.

Première obscurité. Il y en a deux autres, compliquées d'une erreur certaine. Obscure est l'idée que L. Salembier nous donne du contenu de chacune de ces deux lettres. La plus ancienne aurait traité « de ecclesiasticis tribulationibus » : qu'est-ce à dire ? Nicolas de Clamanges y parlait-il des tribulations endurées par l'Église, ou infligées à Pierre d'Ailly en raison de ses fonctions ecclésiastiques ? La première interprétation paraît plus probable, mais comment s'agirait-il d'une lettre de consolation relative aux tempêtes qui agitèrent la vie de Pierre d'Ailly en 1408 si ce n'est pas la seconde qui est la vraie ? Quant à l'*epistola XLIV*, l'obscurité n'est pas moins profonde. Dans le fragment cité par Salembier, Clamanges ne console pas : il constate l'inébranlable vertu de l'évêque attaqué, et il l'admire. Or, s'il n'y avait qu'une lettre de consolation provoquée par la crise de 1408, ce serait celle-là. En quoi est-elle consolatrice ?

Enfin, si nous pouvions en croire L. Salembier, Gerson et Clamanges n'auraient pas été les seuls à intervenir. Pierre d'Ailly aurait eu besoin des consolations de plusieurs amis. Or, il est remarquable que cet historien n'ait absolument rien à dire sur ces autres amis. Quoi qu'il en semble, il ne connaît aucun autre consolateur de Pierre d'Ailly. Après avoir parlé de Gerson et de Clamanges, il passe au concile de Pise [1]. Comment, dès lors, peut-il savoir si d'autres lettres de consolation furent adressée à l'évêque de Cambrai ? Il ne cite que celles de Gerson et de Clamanges, sans aucune autre référence. Où a-t-il vu ces *plures amici* ?

---

(1) Cf. L. SALEMBIER, *Petrus de Alliaco*, *l. c.*, p. 76. Nicolas de Clamanges termine le § 4, et, avec le § 5, commence le concile de Pise.

Tout se passe comme s'il n'y avait là qu'une formule majoratrice. Tout le contexte nous oblige à l'exclure et à penser que le seul sens légitime de *praesertim*, ici, soit : *exclusivement*. Mais une telle majoration est significative. Elle est dictée par le sentiment très vif de la gravité de l'épreuve subie par Pierre d'Ailly en 1408 et de l'opportunité de nombreuses interventions consolatrices. Ce sentiment a-t-il pu naître à la lecture des lettres de Nicolas de Clamanges?

II. Les « lettres consolatrices » de Nicolas de Clamanges a Pierre d'Ailly.

L. Salembier n'a connu que deux lettres écrites par Nicolas de Clamanges à Pierre d'Ailly en vue de le consoler : rien d'étonnant, ce sont les deux seules lettres à Pierre d'Ailly que contienne l'édition Lydius. Pour répondre à notre question, la seule méthode efficace est la plus simple. Lisons d'un bout à l'autre ces deux lettres, en tâchant de bien comprendre ce que dit leur auteur et de discerner s'il fait allusion à la situation de Pierre d'Ailly en août-novembre 1408, telle que nous la connaissons. Mais ne les lisons pas sans nous référer à quelques bons manuscrits, car l'édition Lydius n'est pas toujours sûre. Je vais donc citer le texte imprimé par Lydius à Leyde, en 1613, collationné sur les trois manuscrits latins de la Bibliothèque nationale 3127, 3128 et 13061 (1).

---

(1) Sigles : A = B. N. lat. 3127, fol. 41vob-42vob.
B = B. N. lat. 3128, fol. 66rob-68roa.
C = B. N. lat. 13061, fol. 39ro-40ro.
L = édition J. Lydius, Leyde, 1613, p. 104a-106b. On sait que « Jean Lydius [.....] a tiré le texte » des 137 lettres publiées par lui «d'un manuscrit possédé par Thomas Cantier d'Utrecht. Ce texte était défectueux ou a été trop souvent mal lu, si on en juge par les fautes nombreuses et grossières dont un certain nombre a été corrigé en marge » (A. Coville, *Recherches sur quelques écrivains du XIVe et du XVe siècle*. Paris, E. Droz, 1935, in-8o, 340 p., p. 282). Le but que je poursuis ne demandant pas une édition critique proprement dite, je me contente de corriger le texte de Lydius d'après l'accord de trois bons manuscrits. Ce sont les seuls manuscrits parisiens des lettres de Nicolas de Clamanges cités par M. Coville, *l. c.*, p. 282-283. Je n'ignore pas que la Bibliothèque Nationale en possède onze autres : lat. 3129, 3130, 3131, 3132, 3132A, 3546, 3625, 8757, 13060, 17490, 18129 ; je m'empresse

A. L'*Epistola XXIX, Quaeris a me.*

Ad (1) *Petrum* (2) *Cameracensem Episcopum* (3). *Consolatoria* (4) *super ecclesiasticis tribulationibus* (5).

1. Queris a me Pater optime, vt consolatoriam aliquam Epistolam super Ecclesiae desolatione, quam nostri vident oculi, ad te perscribam.

Dès son entrée en matières, Clamanges met trois points hors de doute. Tous trois sont d'une importance capitale pour notre enquête. Tout d'abord, sa lettre est une réponse. L'initiative appartient à Pierre d'Ailly. C'est lui qui a demandé quelque chose à Clamanges. Quoi ? Clamanges n'est pas moins formel sur ce second point : une lettre de consolation. Voilà un fait remarquable, et qui oblige à préciser les perspectives quelque peu floues de l'histoire. Lorsqu'on parle de lettres de consolation adressées par Clamanges à Pierre d'Ailly, c'est donc au premier chef, sinon exclusivement, de l'*epistola XXIX* qu'on doit parler. Mais de quelle consolation s'agit-il ? Clamanges ne se refuse pas à nous le dire, et l'importance décisive de ce troisième point ne peut échapper à personne. Pierre d'Ailly veut être consolé sur la désolation de l'Église. Doit-on ajouter : et non sur son épreuve personnelle ? Peut-être, si le reste de la lettre nous y autorise. Quoi qu'il en soit, le seul fait que cette question se pose est digne de remarque, et la précision qu'inclut le texte de Clamanges nous oriente vers la solution probable. Cette désolation, disait Pierre d'Ailly, nous la voyons de nos yeux. Le spectacle dont il a entretenu son ami n'est donc pas celui qu'aurait pu offrir à un observateur la vie de l'évêque de Cambrai aux prises avec les vexations de ses adversaires : c'est celui qu'ils contemplent, l'un et

---

également d'avouer qu'il eût été fort désirable de pouvoir consulter le meilleur de tous, à savoir le ms. 87 de la Bibliothèque de la faculté de médecine de Montpellier (cf. A. Coville, *op. cit.*, p. 245). On me pardonnera de n'avoir pas fait l'impossible, et l'on me saura gré, sans doute, de n'avoir pas multiplié les variantes au delà de ce que la présente enquête exigeait.

(1) ABC *add.* Virum egregium ad doctissimum ; B *add.* magistrum. — (2) B *add.* alliaci. — (3) ABC : episcopum cameracensem. — (4) ABC *add.* epistola. — (5) AB. *add.* 38a.

l'autre, de l'extérieur. A leurs yeux, l'Église paraît dans sa détresse. Ému, Pierre d'Ailly demande à Clamanges comment se consoler. Il s'agit donc bien d'un sentiment personnel, mais qui procède d'événements impersonnels. Cela suffit pour établir une différence radicale entre cette démarche et celle que nous avons vu naguère Pierre d'Ailly faire auprès de Gerson. Voyons si la réponse de Clamanges accentuera cette séparation ou rapprochera les deux consolateurs.

> 2. Fateor plane tecum acerbam vultra modum, ac luctuosam esse nunc Ecclesiae tribulationem, nec scio an alias similem a filiis passa sit. Sed in re tam calamitosa tamque lamentabili, dignam afferre consolationem, tuae praesertim paternitati, non mei ingenii est, nec mei calami (1).

Requis de raffermir la confiance d'un maître affligé, Clamanges commence par s'accorder avec lui sur l'objet de leur commune tristesse. Ici encore, rien qui concerne personnellement Pierre d'Ailly. Plus le texte de Clamanges nous révèle par transparence la lettre qui l'a provoqué, plus il nous introduit dans les sentiments de son auteur, moins il nous permet de supposer que ce soient des incidents propres à la vie de l'un ou de l'autre qui aient déterminé cette correspondance. Ni l'un ni l'autre ne regarde son ami : tous deux ont les yeux fixés sur l'Église. C'est la tribulation sans précédent de cette mère qui leur paraît calamiteuse et lamentable. C'est de cette épreuve qu'il s'agit de savoir si Clamanges pourra consoler son ami. Son premier mouvement est de se récuser. On le comprend. Dans un si grand malheur, que peut-il penser, que peut-il écrire qui puisse apporter à un personnage qu'il révère une digne consolation ?

> 3. Ruit ecce a culmine Ecclesia, ruit sedes Apostolica, ruit summi Pontificis (2) autoritas, ruunt bases atque (3) cardines Ecclesiae, perit (4) obedientia, perit reuerentia, perit metus, perit disciplina, perit ordo, perit ratio, perit christiana (5) religio, vis,

---

(1) Nicolas de Clamanges, *Epistola XXIX* ; éd. Lydius, p. 104a.

(2) B pontificatus. L *imprime* Pontificis *et corrige en marge gauche* : Pontificatus. Je garde *Pontificis*, en observant que Clamanges vient de parler du Siège Apostolique. — (3) B et. — (4) B periit (*sic*, pour les quatre premiers cas.) — (5) CL sacra.

voluntas, furor, impetus, cuncta sibi vendicant (1). Turbantur omnes ordines Ecclesiastici (2), status vniuersi confunduntur, summis ima, imis summa (3) miscentur. Et vbi est illa ad Petrum Christi promissio : *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praeualebunt aduersus eam* (4) ? Quam meam putas esse facultatem, vt in tanta possim rerum perturbatione imo verius orbis euersione consolationem afferre (5) ?

Tel est le spectacle qui s'offre aux yeux de Nicolas de Clamanges. Serait-il possible d'imaginer plus grande désolation ? Ce qui est capital pour nous, c'est que, lorsqu'il décrit la catastrophe dont son correspondant veut être consolé, le personnage de Pierre d'Ailly ne trouve aucune place dans le tableau. Ce serait assez curieux s'il s'agissait de compatir à ses infortunes d'août 1408. Ce que voit Clamanges, c'est l'objet même sur lequel Pierre d'Ailly avait attiré son attention. Or, que voit-il ? L'Église qui tombe en ruines. Les institutions les plus essentielles, les vertus les plus fondamentales, la discipline, l'ordre, la raison elle-même, tout est en train de se perdre (6). La religion chrétienne meurt. La violence, l'ambition, la passion, l'emportement s'arrogent des droits universels. Tous les ordres ecclésiastiques sont troublés, toutes les conditions confondues, tout est sens dessus dessous. Où est donc la promesse du Christ à Pierre ? L'évêque de Cambrai se fait une singulière idée du talent de son ami s'il le croit capable de le consoler dans une telle perturbation, ou pour mieux dire, dans cette ruine universelle.

La situation des deux correspondants est donc définie de la façon la plus claire. Que Nicolas de Clamanges indique d'un mot le thème à lui proposé ou qu'il l'amplifie, rien ne change. Pour lui comme pour Pierre d'Ailly, il s'agit d'une épreuve qui ravage l'Église tout entière, et partant, tout le monde connu. Le monde

(1) L vindicant (La graphie *ven-* est attestée). — (2) B ecclesiastice. — (3) B yma summis.

(4) S. MATTHIEU, XVI, 18.

(5) NICOLAS DE CLAMANGES, *l. c.*, p. 104a-b.

(6) Si la leçon de B s'imposait, Clamanges distinguerait entre ce qui est perdu, a savoir l'obéissance, le respect, la crainte, la discipline, et ce qui est seulement en train de se perdre, à savoir l'ordre, la raison et la religion chrétienne. Mais c'est l'un des points où la décision appartient à une édition critique.

entier s'écroule à leurs yeux : il s'agit bien de malheurs personnels et de risques tôt conjurés ! Tout se passe comme si, bouleversé par le péril qui menaçait l'Église, Pierre d'Ailly avait cherché à grouper autour de lui ceux qui trouveraient dans leurs ressources spirituelles de quoi considérer sans désespoir ce désespérant spectacle, et puis la force d'agir. Il est remarquable que la première réaction de Nicolas de Clamanges soit de se tourner vers l'Évangile pour l'interroger avec angoisse. La débâcle menace de tout emporter : est-ce là ce que le Christ avait promis à Pierre ? Cri du cœur dont on voit mal l'opportunité si l'humaniste avait été prié de s'apitoyer sur les ennuis de l'évêque de Cambrai tracassé par les agents du roi. En quoi la mission du comte de Saint-Pol, en quoi même la divergence d'opinions entre Pierre d'Ailly d'une part, la cour et le clergé de France d'autre part, auraient-elles pu engager à mettre en question la fermeté des divines promesses ? Rien, jusqu'ici, ne permet de rattacher ce texte aux événements de 1408. Les perspectives sont autrement larges, les inquiétudes autrement profondes. Poursuivons.

> 4. Quamuis namque (1) sit difficillimum tantam cladem satis pro rei magnitudine deplorare, vel etiam (2) exaggerare (3), longe tamen facilius arbitror illa facere, quam solaminum lenimentis illam mitigando extenuare. Illic quippe faecunda suppeteret largaque (4) materia, hic angusta (5) admodum raraque occurrit (6).

Tanta clades : qui pourrait penser aux ennuis de l'évêque de Cambrai ? S'il est une chose certaine, c'est que ni Pierre d'Ailly ni Clamanges n'y songeaient. Le désastre qu'ils déplorent est si grand, si universel, qu'il serait plus aisé de se lamenter que de consoler. L'humaniste y trouverait une matière abondante, sans risques d'exagération. Pour la tâche prescrite, presque rien.

> 5. Cogita igitur quid aut quantum oneris meis inualidis quaeras (7) humeris imponere. Quod si in (8) tanta Ecclesiae tabefactione (9) vlla possunt esse fomenta consolationum, multo opportunius inue-

(1) C enim. — (2) C *om.* — (3) B exaggregare ; C aggregare. — (4) L *imprime* longaque *et corrige en marge gauche* : largaque. — (5) C pauca.
(6) Nicolas de Clamanges, *l. c.*, p. 104b-105a.
(7) AC queris. — (8) B *om.* — (9) BCL labefactione.

nientur in vberrima tui pectoris apotheca, quam in sterili (1) meae (2) mentis arena. Te ipsum itaque interroga, te discute, tuum ostium (3) pulsa, tui cordis diligentius latebras euolue, et si qua omnino (4) diri huius vulneris sunt remedia illic faecundius abundantiusque nisi fallor, illa inuenies. Si autem inueneris (5) noli quaeso illa tuis inuidere (6), aut penes te abscondita tenere, sed in medium profer (7), mihique et aliis infirmioribus (8), quos tuo (9) dignaris amore, ex hac immensa malorum mole amarissima perculsis (10), liberali (11) stude communione impertiri (12).

Que Pierre d'Ailly songe donc à ce qu'il demande ! Il impose à son ami une tâche trop lourde pour ses faibles épaules. Dans une telle consomption (14) de l'Église, peut-il exister des baumes consolateurs ? A supposer qu'une blessure si cruelle ait son remède, Clamanges sait qu'il doit être caché, non dans le sable aride de son propre esprit, mais, comme dans une réserve très abondante, au cœur même de son ami. A Pierre d'Ailly, donc, de s'interroger, de s'examiner, de frapper à sa propre porte, de dérouler avec plus de soin les replis de son cœur. Si l'on peut trouver quelque chose, c'est lui qui le trouvera. Et s'il le trouve, qu'il ne le garde pas jalousement ! Qu'il le communique avec libéralité à ses amis : ils sont plus faibles que lui, et l'immensité du malheur les accable d'un amer découragement.

Ces lignes sont décisives. Elles ne sont pas seulement difficiles à concilier avec l'interprétation historique dont nous avons entrepris l'examen : elles la nient. Clamanges ne voit pas Pierre d'Ailly devant lui comme un ami éprouvé qu'il se proposerait de consoler, il se retourne vers son maître pour le prier de ne point renverser les rôles. Le désastre est si grand qu'il n'est sans doute pas possible de s'en consoler, mais c'est en Pierre d'Ailly lui-même que gît le seul espoir de ses amis. Il porte en lui de quoi les ré-

---

(1) B sceleri. — (2) B mei. — (3) A hostium ; L. otium. — (4) L omnio. — (5) L *imprime* inuenies *et corrige en marge gauche* : inueneris. — (6) L *imprime* illucius mihi videre *et corrige en marge gauche* : illa tuis inuidere. — (7) L profer in medium. — (8) L inferioribus. — (9) A *add.* amplecti. — (10) A percussis. — (11) B liberari. — (12) C impartiri ; L *imprime* repertiri *et corrige en marge gauche* : impartiri.

(13) NICOLAS DE CLAMANGES, *l. c.*, p. 105a.

(14) En gardant la leçon de A, qui me paraît *difficilior*, mais beaucoup plus satisfaisante.

conforter, car, ils en ont conscience, ils le disent : il est plus fort qu'eux. En restituant avec les manuscrits une épithète adultérée par l'édition, nous achevons un redressement qui n'aurait pas eu besoin de cette correction pour s'imposer. Au moment où Clamanges se sent incapable d'écrire une lettre de consolation, il ne doute pas que Pierre d'Ailly ne soit plus qualifié que lui pour rendre à tous ses amis désolés la confiance qu'ils ont perdue. D'ores et déjà, nous avons tout lieu de penser qu'en nous présentant Clamanges comme un *consolateur* de Pierre d'Ailly, l'histoire nous a égarés loin des textes. Achevons cette lettre, afin de ne pas nous exposer nous-mêmes au contresens.

> 6. Quod si pertinaciori (1) vrges instantia, vt aliquid omnino (2) consolationis ingeram : consolatur me ante omnia....

Après s'être dûment — et sincèrement — excusé, sûr d'ailleurs que Pierre d'Ailly goûterait peu une dérobade, Clamanges s'exécute avec simplicité. Chose étrange, il ne peut écrire un mot sans donner l'impression de vouloir écarter l'interprétation que l'histoire a donnée de ses lettres. *Consolatur* : il y a donc quelque consolation, mais pour qui ? *Me* : pour lui-même. Chercherait-il à se consoler, accepterait-il d'être consolé, s'il était question d'une épreuve dont souffrirait personnellement son ami ? Confierait-il alors à l'évêque désemparé qu'il a trouvé, lui, Clamanges, le secret de calmer sa propre inquiétude ?

> 7. Consolatur me ante omnia illa vox Christi supra (3) memorata : *Super* (4) *hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praeualebunt aduersus eam.* Si non possunt aduersus Ecclesiam portae inferi praeualere, quis timere debet, ne furor hominum nequitiaque praeualeat, cum de Leuiathan potestate (5) scriptum sit : *Non est* (6) *potestas supra* (7) *terram, quae* (8) *comparetur ei* ? (9) Exercuerunt diu tyranni (10) Ecclesiam (11), exercuerunt haeretici, exercuerunt falsi fratres atque pseudochristiani (12), sed de omnibus suis persecutoribus potuit semper vere dicere : *Sae-*

(1) C vlteriori. — (2) L omnio. — (3) L superius. — (4) B supra. — (5) A *om.* — (6) C *om.* — (7) A super. — (8) C *om.* — (9) L *om* le ? — Job, XLI, 24 : *Non est super terram.....* — (10) C tirannici. — (11) L Ecclesiam tyranni. — (12) C *om. ces cinq derniers mots.*

pe expugnauerunt (1) *me a iuuentute mea, etenim non potuerunt* (2) *mihi* (3). Credendum igitur est, inconcusseque tenendum, quod sicut ex illis grauissimis persecutionibus cum incremento semper fructuumque amplificatione Christus Ecclesiam liberauit, ita ex ista similiter faciet, neque enim *obliuiscetur misereri Deus*, nec (4) *continebit in ira sua misericordias suas* (5), nec semper *relinquet virgam peccatorum super sortem iustorum* (6), *sed faciet cum temptatione etiam prouentum* (7). Ista debet esse piorum certa (8) expectatio, ista consolatio (9).

Je ne puis profiter de l'occasion pour écrire une dissertation sur la foi de Nicolas de Clamanges. Comment ne pas le regretter? Ce qu'il est permis d'observer, c'est que chaque fois qu'on se contentera d'une lecture superficielle de ces textes, on s'exposera aux pires contresens. La question posée plus haut à l'Évangile était d'essence dialectique, ou rhétorique. En réalité, c'est dans l'Écriture que Clamanges trouve tout d'abord ses raisons d'espérer, et dans le texte même dont les circonstances auraient le plus aisément suggéré de douter. Puisque l'enfer ne peut prévaloir contre l'Église, que craindre des hommes? Quelle puissance humaine pourrait égaler celle de Léviathan? Si l'on ajoute à cette donnée de la foi la leçon de l'histoire,on ne pourra se méprendre sur les intentions du Christ : comme toujours, il libérera son Église en faisant de son épreuve un moyen de progrès. La piété de l'humaniste, qui n'est rien d'autre que la piété chrétienne, trouve donc dans l'Écriture et dans l'histoire la certitude d'une espérance et la substance d'une consolation. Mais c'est toujours le sort de l'Église qui l'intéresse, non celui de Pierre d'Ailly.

8. Vult namque Deus per haec mala poenalia, suam Ecclesiam malis culpabilibus grauiter oppressam reformare. Vult nostris (10) iniquitatibus offensus, illam castigare, pestem ab illa superbiae,

---

(1) L. *corrige en marge gauche* : oppugnauerunt ; *à tort, puisqu'il s'agit d'un verset de psaume*. — (2) L *ajoute à tort en marge gauche* : praeualere. — (3) *Psaume* CXXVIII, 2. — (4) B neque. — (5) *Psaume* LXXVI, 10 : « Aut *obliviscetur*..., aut *continebit*.... » (je souligne). — (6) *Psaume* CXXIV, 3 : « Quia *non relinquet* » ... (je souligne). — (7) *I Corinthiens*, X, 13. L *corrige à tort en marge droite* : euentum.— (8) ACL *om.* ; B *le rajoute au-dessus de la ligne*.

(9) Nicolas de Clamanges, *l. c.*, p. 105a-b.

(10) C. eius.

sordes auaritiae et luxuriae, turpitudinem ambitionis (1) et simoniae (2) expurgare, vult tantorum viciorum radices succidere, sicque sponsam suam istis (3) horribiliter deformatam, ad pubertatis (4) suae tempora iuxta voces oraculaque (5) prophetarum reducere (6).

La consolation de l'humaniste est d'ordre dogmatique. Elle consiste à interpréter, à la lumière de l'Écriture, les desseins de Dieu sur son Église. Avec la rigueur d'un théologien, il établit une relation entre le mal de *coulpe* et le mal de *peine*. L'épreuve, pour lui, est un châtiment. Dieu veut ramener son peuple à la fidélité de son premier amour. Le drame est universel. L'enjeu est le salut de l'Église. Clamanges n'a pas le moins du monde l'intention de conseiller à Pierre d'Ailly de chercher dans ses propres fautes la cause de châtiments qui lui seraient personnels.

9. Has autem radices (7) arbitror quas Dominus apud Ezechielem ecclesiam alloquens (8) commemorat, *Haec fuit iniquitas Zodomae* (9) *sororis tuae : superbia, saturitas panis et* (10) *abundantia et otium* (11). Ex abundantia enim temporalium, nata superbia est (12), ex fastu superbiae, orta ambitio, ex fructibus ambitionis, otium profectum, ex (13) inerti (14) autem (15) otio prodiit (16) luxuria, quibus rebus ita a sua (17) primaeua (18) institutione a curaque et exercitio rerum spiritualium *in vanitates et insanias falsas* (19) delapsa est, vt iam irrisioni atque ludibrio (20) habeantur, qui non cum caeteris in talibus insaniant (21). Nonne autem vtilius est temporaliter ad eruditionem disciplinamque flagellari, quam otio, luxu, vanitate caeterorumque viciorum exuberantia spiritualiter (22) et fortassis aeternaliter deperire (23) ?

---

(1) B ambiciones. — (2) B simonias. — (3) L *om.* — (4) L *imprime* pubertatis *et corrige en marge droite* : puritatis ; *à tort, car s'il ne s'agit pas d'une citation littérale, il y a là une idée fondamentalement scripturaire.* — (5) C et oracula.

(6) Nicolas de Clamanges, *l. c.*, p. 105b.

(7) C *add.* esse. — (8) ACL *om. ces deux mots* ; B *les rétablit au-dessus de la ligne.* — (9) AC sodome. — (10) L *om.* — (11) Ézéchiel, XVI, 49. — (12) L est superbia. — (13) L *coupe après* profectum *et met une majuscule à* Ex. — (14) A innerti ; B inherti ; L *imprime* ineriti *et corrige en marge droite* : inerti. — (15) B aut. — (16) C processit. — (17) C sui. — (18) B a sua primeua ita. — (19) *Psaume* XXXIX, 5 (je souligne). — (20) ACL *om.* atque ludibrio ; A *ajoute ces deux mots en marge droite.* — (21) A insanient. — (22) L temporaliter.

(23) Nicolas de Clamanges, *l. c.*, p. 105b.

A la lumière d'un verset d'Ézéchiel, où il entend Dieu parler à son Église, Clamanges définit le mal de coulpe dont il sait qu'il a provoqué le châtiment. Il énumère les fautes les plus graves : à la racine de tout, une prospérité matérielle qui a engendré orgueil, ambition, paresse, luxure, négligence des choses spirituelles, mépris de ceux qui se défendent encore contre la contagion de la folie. A son sens, mieux vaut châtiment temporel que mort spirituelle et peut-être éternelle.

> 10. Finem propterea olim dedit Christus antiquis pressuris ac persecutionibus sponsae suae dilectissimae, vt dulci et optata pace potita, liberius quietiusque sponsi sui posset amplexibus bene viuendo, recte [1] docendo, orando, meditando atque contemplando inhaerere. Ipsa autem et longa pace et rerum prosperitate nefarie abusa, ipso sponso suo oblito, carnalium mores imitando, *cum* mundi *amatoribus* sceleratissime *fornicata est* [2], non illis vt aequum fuerat, ad religiose viuendum exempla praebendo, sed illorum improbitates, luxus, cupiditates [3] atque [4] nequitias dum illis se conformare gloriatur [5] vehementer augendo. Quae igitur pace et quiete et copiosa rerum temporalium vbertate non solum corrupta est, verum etiam suo exemplo alios [6] corrupit, nonne merito in his [7] turbationem [8] iustissima Dei vltione perferre [9] cogitur, vt quae prosperis affluentibus tot viciis atque flagitiis indulsit, eadem ingruentibus aduersis, ad saniorem mentem pristinamque deuotionem reuocetur, a quibus illam aduersitatibus [10] non ante puto liberandam, quam ad sponsum suum humiliter conuersa, suas incipiat iniquitates, iustissimamque Dei virgam super se propter illas [11] agnoscere [12].

Cette consolation est une théodicée. Clamanges trouve dans sa foi et dans sa notion de l'Église de quoi préciser la cause et les limites de l'épreuve. Au fond, la cause réside en un conflit entre la volonté du Christ et la conduite de l'Église. D'abord

---

(1) C bene. — (2) Jérémie, III, 1 : « Tu autem *fornicata es cum amatoribus* multis » (je souligne). — (3) C *om. ces deux derniers mots.* — (4) C et. — (5) C studet. — (6) A ceteros. — (7) B hiis. — (8) L *add.* atque attenuationem. — (9) L *imprime* ferre *et corrige en marge gauche* : proferre. C preferre. — (10) L auersitatibus. — (11) C *om. ces deux derniers mots.* — (12) C cognoscere. — Nicolas de Clamanges, *l. c.*, p. 105b-106a.

persécutée, l'Église fut libérée par le Christ afin de pouvoir demeurer tranquillement dans l'étreinte de son époux, en vivant bien, en enseignant la vérité, en priant, en méditant, en contemplant. Mais, dans son impiété, elle a abusé d'une longue paix et de la prospérité matérielle. Oubliant son époux, elle s'est prostituée aux amants de ce monde ; au lieu de leur donner l'exemple d'une vie religieuse, elle a imité tous leurs vices. Non contente de se laisser corrompre, elle est devenue corruptrice. La vengeance de Dieu est donc juste. Elle va ramener à la santé spirituelle et à sa dévotion première l'infidèle que la prospérité a perdue. C'est pourquoi l'épreuve ne pourra prendre fin que lorsque l'Église, humblement revenue à son époux, commencera à reconnaître ses fautes et la justice très parfaite du châtiment divin qu'elles lui ont mérité.

Nous ne quittons pas d'une ligne l'axe sur lequel Clamanges s'est installé dès le principe. Comment douter de notre exégèse ? Allons pourtant jusqu'au bout.

> 11. Quibus ex rebus non parua spes consolationis, piis Ecclesiae zelatoribus, meo quidem iudicio consurgit, qui matrem suam tot impuritatibus pollui ingemiscentes, malaque morum (1) quam (2) aduersa temporum grauiora (3) ducentes, ipsam per talia purgari ad candoremque vitae prioris reduci atque reformari expectant, magis gaudentes spe salutis aeternae aliquibus hic verberibus atteri, quam cum reprobis et sola temporalia sectantibus, *dies suos in bonis duc*ere, *et* cum illis *in puncto ad inferna descend*ere (4).

Ayant défini, en fonction de sa foi chrétienne, une situation dont il a tout d'abord montré l'extrême gravité, Clamanges peut répondre à la consultation de son ami. A son sens, c'est un grand espoir de consolation qui surgit de cet état de choses, du moins pour ceux dont la piété ne désire que le bien de l'Église, pour ceux qui gémissent de voir leur mère souillée de tant d'impuretés, pour ceux qui jugent la corruption des mœurs plus grave que l'adversité temporelle et qui attendent de l'épreuve la puri-

(1) L morumque. — (2) L *om.* — (3) L *imprime* grauiter *et corrige en marge gauche* : grauiora ducentes. — (4) Job, XXI, 13 : « *Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descend*unt » (je souligne). — NICOLAS DE CLAMANGES, *l. c.*, p. 106a.

fication, la réforme, le retour à l'éclatante pureté d'autrefois. L'espérance du salut éternel leur fait éprouver plus de joie à être meurtris ici-bas de quelques coups qu'à passer leurs jours dans le bonheur avec les réprouvés qui n'aspirent qu'aux choses de ce monde, et à descendre en un instant avec eux en enfer.

12. Vides itaque Pater reuerende quemadmodum hae [1] *tribulationes*, nostris a diuina ira [2] peruersitatibus propter morum [3] emendationem iuste inflictae, *his* [4] *qui Deum diligunt* [5] *et decorem domus* suae, iuxta vocis Apostolicae sententiam, *patientiam operantur patientia autem probationem* [6], *probatio* [7] *vero spem* [8]. Quae autem res in omnibus aduersis maiorem affert consolationem, quam spes fructus et commodi: cum etiam propter aliquem quaestum temporalem videamus homines saeculi tot tantaque acerba et dura [9], non solum patienter sed gaudenter perferre? Sicut *autem diligentibus Deum onmia haec* aduersa *cooperantur in bonum* [10] *et fructum afferunt in patientia* [11], ita apud impias et peruersas mentes quae nequaquam spirituali profectu aut decore [12] iustitiae, sed temporali tantum foelicitate delectantur murmurationem, blasphemiam, impatientiam, ac per hoc tristissimam cordis amaritudinem generant. Ferunt enim permolestissime illud [13] turbari vel attenuari, in cuius abundantia optatoque successu sui gaudii radicem plantauerunt, et cuius maxime gratia ad Ecclesiam se [14] contulerunt [15]. Quocirca in manu nostra est, quorum velimus sortem sectari, bonorum an perfidorum. *Si boni aemulatores fuerimus*, nihil *est* quod *nobis noceat* [16], sed in arma salutis ac virtutis vniversa [17] obuenientia conuertemus, nec consolatione foris indigebimus, ipsa nos interius sincera conscientia satis in aduersis quibusque consolante, nec diuinae dispositioni aut iustitiae nefaria impietate reluctante [18].

---

(1) BC hee ; A he. — (2) L *au lieu de ces trois mots* : corrrespondentes. — (3) CL *om.* — (4) B hiis ; L. iis. — (5) Cf. *Romains* VIII, 28 ; *Ephésiens* VI, 24. — (6) L probatio. — (7) L probatioem. — (8) *Romains*, V, 3-4 : « Scientes quod. — (9) L *corrige en marge droite* : dira ; *mais* ABC : dura. — (10) *Romains*, VIII, 28 : Scimus *autem* quoniam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* ». — (11) S. Luc, VIII, 15. — (12) L *imprime* docere *et corrige en marge droite* : decore. — (13) ACL id. — (14) C *om.* — (15) C conualuerunt. — (16) *I Petri*, III, 13 : « Et quis *est qui* vobis *noceat, si boni aemulatores fuer*itis ? » (je souligne). — (17) C *add.* nobis.

(18) Nicolas de Clamanges, *l. c.*, p. 106a-b.

Ses prémisses posées, Clamanges peut tirer sa conclusion. Elle est simple, robuste, d'une objectivité inattaquable. La désolation de l'Église ayant été définie, à la lumière de l'Écriture et de l'histoire, comme un châtiment essentiellement juste et purificateur, une seule condition est requise pour que naisse la consolation au cœur du chrétien éprouvé : qu'il aime Dieu et la beauté de son Église, car alors la tribulation produit la constance, la constance une vertu éprouvée, et la vertu éprouvée l'espérance. Saint Paul est le garant de cette génération de vertus. Seuls peuvent y être rebelles les impies, les pervers, ceux qui n'aiment que le bonheur de ce monde. On comprend que leur douleur soit grande de voir troublés ou amoindris les biens temporels où s'enracine leur joie. C'est pour eux, surtout, qu'ils avaient adhéré à l'Église ! Fuir le mal, faire le bien, c'est transformer tous les événements en armes de salut et de vertu, c'est n'avoir nul besoin de consolation extérieure, c'est trouver une consolation suffisante à l'intérieur d'une conscience pure, incapable de résister avec impiété aux desseins et à la justice de Dieu. Schéma théologique qui épuise la doctrine de Nicolas de Clamanges, en répondant adéquatement à ce qu'on lui demandait.

> 13. Haec sunt quae in praesentiarum tuae postulationi rescribenda (1) occurrunt. Vale, et si quid ad hanc rem pertinens (2) melius habes, mihi vicissim communicare non graueris. Datum (3) Lingonae (4).

En mettant le point final à sa lettre, Nicolas de Clamanges achève de nous convaincre que ce texte n'est en relation ni avec les événements de 1408 ni avec les lettres de Gerson. Sollicité par Pierre d'Ailly de le consoler sur la détresse de l'Église, il s'applique à lui montrer comment les justes trouvent dans leur foi et dans leur charité de quoi métamorphoser en motifs d'espérance les catastrophes qui plongent dans l'amertume du désespoir ceux qui, dénués de ces ressources surnaturelles, ne peuvent

---

(1) L scribenda. — (2) C *om.* — (3) B *add.* parisius. *Sur cette date de lieu, cf.* A. Coville, *op.cit.*, p. 292, note 6, à propos de l'erreur assez fréquemment commise par le scribe de B : « *Parisius* a été corrigé, de la main qui a écrit les rubriques, en *Avenione*, dans le ms. 3128, fol. 27v° ».

(4) Nicolas de Clamanges, *l. c.*, p. 106b.

puiser leur joie dans que la continuité d'un bonheur temporel. C'est une thèse nourrie de moelle scripturaire et, par là même, profondément humaine, mais ce n'est à aucun degré une lettre de consolation intime et personnelle. Valables pour tous les chrétiens, ces réflexions ne sont nullement appliquées à Pierre d'Ailly. D'ailleurs, du commencement à la fin, Clamanges ne doute pas que celui qui l'interroge ne trouve en lui-même de quoi répondre à sa propre question. A la différence de Gerson, il ne fait pas œuvre de directeur spirituel ; il ne prend pas appui sur la confidence d'un désenchantement total pour construire une exhortation à rentrer enfin au dedans, à chercher la consolation dans la pratique d'une vie intérieure réglée selon les lois de Saint-Victor ou de Cîteaux.

D'autre part, sa lettre a été écrite à Langres. Cette localisation permet de la situer avec beaucoup de vraisemblance « entre l'automne 1398 et l'été 1403 » (1). Ce n'est pas tout à fait sûr, parce que bien des obscurités règnent encore sur les rapports de Clamanges avec ses bénéfices langrois après 1407. M. Coville le voit surtout en résidence à Fontaine-au-Bois (2), mais on possède au moins deux lettres écrites à Langres en 1412 (3). Peu importe, à vrai dire. Que la lettre *Quaeris a me* ait été écrite entre 1398 et 1403 ou après 1407, nous sommes certains qu'elle ne répond pas à un cri de détresse de l'évêque de Cambrai personnellement désemparé à la suite de l'hostilité témoignée en 1408 aux amis de Benoît XIII par le gouvernement royal et le concile de Paris.

Mais elle répond à autre chose, et il est sans doute permis de ne pas la quitter sans indiquer le sens de cette réponse.

Curieuse de définir l'originalité des « premiers humanistes français », l'histoire se demande volontiers :

> Qu'ont-ils apporté de nouveau ? Quelles idées, quels sentiments, quelle manière de penser et de juger différente ou bien nettement

---

(1) Cf. A. Coville, *Recherches sur quelques écrivains du XIVe et du XVe siècle*, p. 285.

(2) A. Coville, *op. cit.*, p. 286.

(3) Ce sont, dans l'édition Lydius, les deux *Epistolae LXXXIX* et *XC* à Nicolas de Baye, p. 251a-259b, dont chacune est dite « Datum Lingonis », et qui traitent de la paix signée à Auxerre le 22 août 1412.

distincte de celle de leurs prédécesseurs et de leurs contemporains nous offrent-ils (1)?

Et comme cette question n'a de sens pour ceux qui la posent que par rapport à une certaine connaissance de l'Antiquité, on poursuit :

> Qu'ont-ils tiré d'original, de proprement humain de cette Antiquité classique que le Moyen Age avait largement connue et exploitée surtout depuis le XIIe siècle, mais seulement, comme un complément d'autorités pour les disciplines chrétiennes ou comme une sorte d'encyclopédie fondée sur la logique et la science aristotéliciennes, sans en faire, sauf de très rares et de très fugitives exceptions, ainsi qu'on l'a dit : « l'objet d'une étude désintéressée et qui fut (!) à elle-même sa propre fin » (2)?

Voilà, me semble-t-il, à quoi la lettre *Quaeris a me* donne un élément de réponse qu'il faut bien se garder de négliger. Tout Clamanges n'est pas là, bien entendu, mais c'est du Clamanges, et du meilleur. Or, humaniste du premier rang (3), Clamanges tient précisément à y marquer ce qui le distingue à ses propres yeux de certains de ses contemporains. Chose curieuse, les contemporains dont il a conscience de se distinguer ne sont pas du tout des médiévaux endurcis,et ce n'est pas non plus un culte nouveau et intransigeant de l'antiquité classique qui l'isole d'eux. C'est son interprétation chrétienne des faits, son amour de Dieu et de l'Église. Les hommes dont il se sépare, dont il veut se séparer, ce sont ceux qui poursuivent le bonheur en ce monde sans se soucier de leur sort éternel, ceux qui n'ont vu dans l'Église qu'une pourvoyeuse de prébendes, ceux qui, refusant les leçons de l'Écriture, sont incapables d'aimer la justice de Dieu dans les épreuves auxquelles seule leur conversion pourrait mettre fin. Ces hommes sont peut-être des dévots de l'antiquité classique. En tout cas ce ne sont, comme dit Clamanges, que de faux frères et de pseu-

---

(1) A COVILLE, *Gontier et Pierre Col et l'humanisme en France au temps de Charles VI*, Paris, E. Droz, 1934, in-8°, 256 p., p. 99.

(2) A. COVILLE, *l. c.*, citant L. DELARUELLE, *Guillaume Budé. Les origines, les débuts, les idées maîtresses*, p. 19.

(3) Cf. A. COVILLE, *op. cit.*, p. 72, classant au premier rang Gontier Col, Jean de Montreuil, et Nicolas de Clamanges, et rejetant tous les autres au deuxième rang.

do-chrétiens. Ce qui est sûr, c'est que, lorsqu'il veut se situer en portant sur son temps et sur l'histoire un jugement qui l'engage tout entier, Nicolas de Clamanges ne demande rien à l'antiquité classique, tout à la Bible et à l'expérience des siècles chrétiens. Si, pour être un humaniste, il faut rejeter la tradition médiévale et apporter une manière nouvelle de penser et de juger, il est impossible d'être moins humaniste que l'auteur de la lettre *Quaeris a me.* Le correspondant de Pierre d'Ailly est un vrai théologien, et qui se veut tel. Personne ne consentira, sans doute, à arracher Nicolas de Clamanges au groupe des humanistes. C'est donc que l'on fait fausse route chaque fois que l'on cherche dans une opposition quelconque à la théologie le caractère différentiel le plus profond des premiers humanistes français.

B. L'*Epistola XLIV, Summo tuae.*

Ad Petrum (1) *Cameracensem Episcopum* (2) *de* (3) *desiderio sui colloquii* (4) *super vitae cursu* (5) *in tantis turbinibus aemulorumque insidiis agendo sui habendi consilii* (6).

1. Summo tuae Reuerendissimae (7) meritoque dilectissimae paternitatis intuendae desiderio affectus, caeteros nuperrime amicos Parisius (8) vidi, non minorem passus animo (9) maestitiam quod te illic (10) videre non dabatur, quam ex aliorum omnium conspectu (11) compertaque (12) prosperitate laetitiam mente caeperam, sed illum (13) ex tua absentia conceptum (14) dolorem certa de tuo foelici statu amicorum (15) testimonia lenierunt, paucis quippe antea diebus illic te fuisse tum corpore quidem sospitem, tum illo tuo erecto animo alacrem atque intrepidum aiebant. Quod vbi illorum ex ore (16) didici (17), me miserum, inquam, qui tamen (18) non affui, pauloque citius venire festinaui, vt ex illo iocundissimo (19) amicorum numero, gregeque festiuissimo, vnus ille in meo (20) aduentu minime defuisset quem vnum maxime adesse optaueram (21).

---

(1) B *add.* de alliaco. — (2) ABC episcopum cameracensem ; A *add.* regis consiliarium spiritualem.— (3) C *om.* — (4) C colloquii sui. — (5) C decursu. — (6) L *om. ces trois derniers mots.* AB *add.* 53a. — (7) C venerandissime. — (8) L Parisiis. — (9) B animo passus.— (10) B illic te— (11) L comspectu.— (12) B comparataque.— (13) A illud. — (14) L conspectum. — (15) C aliquorum. – (16) L animo. — (17) A didisci ; C comperi. — (18) AB *peut-être* tum. — (19) L iucundissimo. — (20) A medio.

(21) Nicolas de Clamanges, *Epistola XLIV* ; éd. Lydius, p. 133a-b.

Voici un témoignage capital. Nicolas de Clamanges n'écrit à Pierre d'Ailly que parce qu'il ne l'a pas rencontré lors d'un voyage tout récent à Paris. Il y a bien trouvé tous ses autres amis, et leur commerce, l'évidence de leur prospérité, ne lui ont pas causé peu de joie. Mais, comme le seul qui fût absent était celui dont il souhaitait au plus haut point la présence, sa tristesse a été plus grande encore. Fort heureusement, ces amis ont pu adoucir la douleur provoquée par cette absence. Chose curieuse, ici encore, c'est Clamanges, et non Pierre d'Ailly, qui est consolé et qui parle de ce qui le console. Rien de plus important pour nous que cette consolation et sa nature.

Au témoignage de ses amis, tout va bien pour l'évêque de Cambrai. Il se trouve dans une situation heureuse, et ceux qui l'ont vu à Paris déclarent qu'il est en parfait état d'âme et de corps. Ce qui les a le plus frappés, c'est son allégresse, son intrépidité. D'accord avec ceux qui l'ont renseigné, Clamanges pense qu'une âme aussi haute ne pouvait avoir d'autres sentiments.

Faut-il aller plus loin ? On pourrait à la rigueur se demander si, pour l'histoire, l'*epistola XXIX* concerne la crise de 1408 : pour l'*epistola XLIV* aucun doute n'est possible. C'est sur elle, à tout le moins, qu'est construite l'interprétation de L. Salembier et de Noël Valois. Comment la maintenir ? Ne voit-on pas que, dès ses premières lignes — il est vrai qu'on ne cite que les dernières — ce texte s'inscrit en faux contre cette interprétation même ? Admettons qu'elle date de 1408 et que le séjour parisien de Pierre d'Ailly dont elle parle soit celui que N. Valois place entre le 21 septembre et le 11 octobre : à cette date, les amis de l'évêque de Cambrai n'ont pas vu un homme déprimé. Chez lui, ni crainte, ni tristesse, ni découragement. Noblement, il fait face. Comment l'idée de le consoler aurait-elle pu venir à Nicolas de Clamanges ? Ce que l'humaniste sait de source certaine, c'est que son très révérend et très aimé père est heureux. Il y a pourtant un inquiet, un affligé, un homme qui désire conseils et réconfort. Mais ce n'est point Pierre d'Ailly : c'est Nicolas de Clamanges, et c'est dans ces sentiments qu'il écrit.

> 2. Multa autem erant propter quae tuum desiderabam (1) colloquium (2). Primum quidem, vt ex te liceret agnoscere, quaenam

(1) L *add.* aduentum. — (2) L colloquiumque.

tui de rebus communibus (1) esset (2) sententia vel existimatio. Res loquor Ecclesiae regnique nostri, quae etsi multis retro temporibus saeuis agitatae fuerunt turbinibus, grauissimaque tempestate disiectae (3), tanta tamen (4) nunc vndarum (5) moles insurgere videtur vt prioribus iam conquassatae insultibus, sub tanto rursus ingruentium impetu malorum (6), nullo modo durare posse videatur, sed maximum ac (7) miserabile timere potius debeant naufragium. Deinde vt quisquis (8) ruentem (9) atque praecipitem rempublicam casus exciperet, tuam perspicacissimam (10) prouidentissimamque (11) solertiam super cursu vitae agendo, priuataque (12) quantum fas esset in publicis cladibus salute communienda atque tuenda consulerem. Quamuis enim cum republica occidente priuatae etiam cuiusque copiae plerumque (13) occidere soleant, ex vniuersalique ruina publicoue incendio pauca subtrahi (14) possint temporalia bona, sunt tamen quaedam (15) excellentiora quae nulla vis hominum auferre (16) possit, nulla aduersitas vel (17) calamitas eripere, in quibus non in fortunae ludibriis, suam sapientes salutem (18) constituunt. Ex te itaque, quem in numero sapientum, si quid habent sapientiae nostra merito possunt tempora deputare, magno discere affectu cupiebam, quibus armis instructi in arcemque munitissimam, praesidiumque firmissimum rationis ac (19) constantiae, introducti tantos (20) foris obstrepentes (21) tumultus, tantas minas, tantos furores, tanta vndique incursantia pericula, quibus mundum quati videmus, velut (22) ex stabili aliqua possemus (23) specula infracto (24) imperterritoque animo contemnere. Est postremo et alia causa, et si minus grauis, non tamen iniusta, cur tuum tantopere congressum conspectumque expeterem (25), quod (26) praeter generalem malorum sortem, cunctis ex scandalo Reipublicae metuendam, plerique (27) aduersum me nominatim acerbissimas his temporibus exercent inimicitias, et hostili in me animo odioque grassantur. Viderint illi quam recte haec faciant, quibuslibet tamen ex causis hoc susceperint, non

---

(1) L comunibus. — (2) L esse. — (3) B deiecte. — (4) A tamen tanta. — (5) L malorum. — (6) L malorum impetu. — (7) L et. — (8) L quisque. — (9) C reuentem. — (10) B prospicacissimam. — (11) C prudentiamque. — (12) A priuatoque.— (13) L plaerumque. — (14) A substrahi. — (15) AC *add.* bona. — (16) A auferri. — (17) B aut. — (18) L faelicitatem. — (19) C atque ; L et. — (20) L tanto. — (21) A obstrepantes. — (22) A *om.* ; L veluti. — (23) C possemus aliqua. — (24) L infecto. — (25) B expeterent. — (26) C qui. — (27) L plaerique.

immerito te coram affari teque etiam super re illa consulere volebam, vt tuo velut caelesti quodam instructus oraculo, scirem, quibus possem artibus, aut illorum ferre impetus, aut eludere (1) aut placando mitigandoque compescere. Ea enim vel praecipua ratio fuit, quae illuc (2) ad inuisendos amicos, ipsorum hortatu me contuleram (3).

Pourquoi l'historien s'interrogerait-il longuement sur le but que pouvait bien poursuivre Nicolas de Clamanges en écrivant à Pierre d'Ailly ? Cette lettre ne lui laisse pas la peine de le découvrir. Elle lui dit — et avec quelle sécurité ! — qu'il y en avait plusieurs, et elle s'empresse de les lui révéler. Le premier est d'ordre général. Souvent agités par des tourbillons redoutables, séparés naguère par une très grave tempête, l'Église et le royaume de France, ne seraient-ils pas à la veille du naufrage ? Clamanges voudrait savoir ce qu'en pense Pierre d'Ailly. Dans cet effondrement général, comment sauveront-ils ce qu'ils ont de plus précieux ? Telle est la deuxième question. Certes, les fortunes privées ne peuvent guère survivre à une ruine commune, mais il est des biens que n'entament ni la violence ni l'adversité. C'est dans ces biens que les sages fondent leur salut. Or, le sage, s'il en est encore en ces temps troublés, c'est Pierre d'Ailly. De tout son cœur Clamanges désire apprendre de lui de quelles armes il convient de s'équiper, dans quelle citadelle puissamment fortifiée il faut se placer sous la garde inébranlable de la raison et de la constance pour pouvoir mépriser, comme du haut d'un solide observatoire, sans abattement et sans crainte, les tumultes, les menaces, les fureurs, les périls extérieurs dont le monde est ébranlé. Le troisième point est d'ordre strictement personnel. Tandis que tous sont menacés, Clamanges est poursuivi nommément par les ennemis les plus acharnés. Que doit-il faire pour réussir soit à supporter leurs assauts, soit à s'y dérober, soit à les contenir en les apaisant ? Tel est le motif principal de son voyage à Paris. C'est surtout à cette fin, nous l'en croyons sans peine, que, sur le conseil de ses amis, il avait tenu à se rendre auprès d'eux.

C'est donc Clamanges qui est inquiet, Clamanges qui croit au

(1) L elidere. — (2) L illico. — (3) B contullerem. — Nicolas de Clamanges, *l. c.*, p. 133b-134-a.

naufrage imminent de l'Église et du royaume, Clamanges qui cherche un refuge dans une haute sagesse. Il se tourne vers Pierre d'Ailly, mais c'est pour la raison qu'il voit en lui le sage, le cœur élevé, l'âme ardente et joyeuse, l'évêque pour qui tout va bien, bref, le consolateur dont il recevra la réponse comme un oracle venant du ciel. Pourrait-on désirer opposition plus radicale entre l'histoire et la réalité? Mais, tout comme pour la première lettre, gardons-nous de conclure avant d'être allé jusqu'au bout.

3. Quanquam (1) plane (2) in hac aduersitate domestica vna me res magnopere recreat, ad aequioremque tolerantiam iure prouocat, quod (3) tecum et cum (4) tam multis aliis clarissimis viris, spectabilique virtute probatissimis, talia ab improbis illata (5) iniuste patior, qui aduersus probos et innocentes, vnanimi videntur impetu coniurasse, non (6) ob (7) aliam vt arbitror (8) causam nisi quia suis nefariis furiosisque conatibus aduersantur. Hanc enim rationem persecutionis bonorum ipsi iniqui in libro Sapientiae profitentur : *Circumuenianus* (9) *ergo inquiunt iustum, quoniam inutilis est nobis, et contrarius* (10) *operibus nostris, et improperat nobis peccata legis, grauis est nobis etiam ad videndum, quoniam dissimilis est aliis vita illius* (11).

Oderunt hilarem tristes, tristemque iocosi (12),

et vno generaliter verbo, odiosi sunt fere vnicuique mores contrarii, sed inter omnia odia illud est pessimum atque gravissimum quo virtus odio habetur, quae beniuolentiae (13) atque amicitiae efficacissima conciliatrix (14) esse debuerat, nisi mores sceleratissimi (15) obstiterent (16).

A vrai dire, s'il attend lumière et réconfort de Pierre d'Aillly, Clamanges n'est pas tout à fait incapable de se remonter lui-même. Persuadé qu'en fort bonne compagnie c'est pour la justice qu'il souffre, il trouve encore dans l'Écriture l'explication

---

(1) L Quidque. — (2) C certe. — (3) Quotquot. — (4) L *om.* et cum. — (5) B *add.* et. — (6) L *imprime* nam *et corrige en marge droite* : non. — (7) L *om.* · (8) L *add.* ob. — (9) C circumuenimus. — (10) A *add.* est. — (11) *Sagesse*, II, 12, 15. — (12) A iocundi. — (13) L beneuolentiae. — (14) L consolatrix. — (15) C celeratissimi.

(16) NICOLAS DE CLAMANGES, *l. c.*, p. 134a-b.

tout à fait satisfaisante de son épreuve. Le livre de la Sagesse l'éclaire parfaitement sur les desseins des méchants. Avec humilité, il reconnaît qu'il n'a guère de titres à confondre son sort avec celui du juste, mais tel est bien le cas de Pierre d'Ailly et de tant d'autres hommes éminents dont la vertu a été empêchée d'accomplir son œuvre de conciliation.

> 4. Nec ista quidem tam propter me dixerim, qui nihil egregium (1) gessi, quam (2) propter te et alios multos, magna virtute decoratos, quorum comparatione nihil verius sum, qui nullam adhuc expressam virtutis imaginem, sed nudam (3) ac (4) tenuem vmbram, vix attigi. Sed nescio quomodo ad impares dissimilesque sibi mores obterendos improborum semper ardescit studium, et quos aut natura (5) oderunt aut imitari nolunt (6) ne virtutis (7) sibi splendore praefulgeant, vel plane (8) delere (9) contendunt, vel fictorum obiectu criminum denigrare (10).

Humblement, Clamanges se met à sa place, et c'est très au-dessous de Pierre d'Ailly. Comment s'arrogerait-il l'office de consolateur ?

> 5. Quanquam quod (11) ad te pertinuit (12), tu cunctas illorum insidias quas aduersum te moliti sunt egregie pulcherrimeque frustratus es, contortaque (13) per illos in te (14) tela viribus atque efficacia vacuasti (15), non hoc solum tempore, sed et nunc et saepe alias (16), et quotiens te oppugnare adorti sunt (17), clarior autem illustriorque tua ex illorum infestatione semper emersit virtus, dumque illam labefactare atque obruere conati sunt, toti orbi celeberrimam gloriosissimamque reddiderunt. Vale. Datum apud Fontem in bosco (18).

---

(1) A *add.* etsi videatur. — (2) C quoniam. — (3) L mundam. — (4) B et. — (5) L matura. — (6) L volunt. — (7) B veritatis. — (8) C certe. — (9) B debere. — (10) C dehonestare. — NICOLAS DE CLAMANGES, *l.c.*, p. 134b.

(11) L *om.* — (12) L *imprime* pertimuit *et corrige en marge droite* : pertinuit. — (13) C contraque. — (14) C *om.* — (15) BC euacuasti ; L abjicis. L *om.* viribus atque efficacia. — (16) L *om. ces dix derniers mots.* — (17) L *add.*? *et met une majuscule à* Clarior.

(18) NICOLAS DE CLAMANGES, *l. c.*, p. 134b.

Enfin, emporté par son humilité, Clamanges s'oublie pour penser à son correspondant. C'est fort heureux pour l'histoire, car il était grand temps qu'une allusion aux épreuves de Pierre d'Ailly parût sous la plume de celui qui est censé l'avoir consolé. Mais cette apparition tardive n'a rien d'une confirmation, car rien, dans ces lignes, n'a été dicté par le désir de réconforter un cœur abattu. C'est au contraire l'exemple de Pierre d'Ailly qui incite Clamanges à reprendre cœur. A l'évèque de Cambrai on a tendu bien des pièges : remarquable, merveilleuse est la façon dont il les a toujours évités. On a brandi contre lui des javelots : par ses vertus et par sa force il les a réduits à rien. Cette victoire, il vient de se l'assurer de nouveau, mais elle lui est habituelle. C'est à tel point que Clamanges peut dégager d'une histoire qu'il connaît bien une loi qui est pour nous d'un intérêt extrême : chaque fois que les ennemis de Pierre d'Ailly se sont levés pour l'attaquer, c'est un éclat nouveau que sa vertu a tiré de cette attaque même. En s'efforçant de la renverser et de l'ensevelir dans l'oubli, ils l'ont rendue très célèbre et très glorieuse dans le monde entier.

Voilà ce que Nicolas de Clamanges voulait dire à Pierre d'Ailly. A quel moment le lui dit-il ? Rien ne s'oppose à ce que cette lettre ait été écrite en octobre 1408. A ce moment, Clamanges résidait à Fontaine-au-Bois (1). On a donc les meilleures raisons de penser qu'il y a là une allusion aux ennuis de Pierre d'Ailly à l'occasion du concile de Paris. Mais quel changement de perspectives ! Jamais Clamanges n'a eu l'intention de consoler un cœur défaillant. Tout au contraire, l'énergie, l'allégresse, la hauteur de vues de l'évêque de Cambrai ont toujours fait son admiration. Tant et si bien qu'il attend d'une si manifeste sagesse les leçons et les conseils dont sa propre inquiétude a besoin.

III. Conclusion.

Devant de tels textes, il serait fallacieux de subtiliser pour sauver une interprétation qui n'a pu naître que de la plus superficielle des lectures. La vérité, c'est que l'historien de Pierre

---

(1) Cf. *supra*, p. 379, note 2.

d'Ailly ne possède pas une seule ligne où l'on puisse voir la preuve ou l'indice d'une dépression morale qui aurait requis les bons offices de Nicolas de Clamanges. Plus on serre de près l'époque de ce soi-disant découragement, plus les lettres de Clamanges qui sont censées en établir la réalité nous attestent avec précision et fermeté l'inébranlable courage de Pierre d'Ailly, et partant son intangible prestige auprès de ses amis les meilleurs, mais aussi les plus exigeants. Une fois de plus l'histoire s'est construite contre les faits (1).

Sans doute, ce n'est là qu'un détail, mais comme on aurait tort de le négliger ! Puisque Pierre d'Ailly n a jamais eu besoin des consolations de Clamanges, il est clair que sa figure change, et la qualité de son action. Seulement, on ne peut mesurer l'étendue et la profondeur de ce changement que si l'on observe qu'un autre point se trouve, par le fait même, modifié. Dans ces perspectives nouvelles, le problème des lettres consolatrices de Gerson admet une solution plus rigoureuse que celle à laquelle j'avais dû m'arrêter. Les raisons que j'avais proposées de placer leur composition longtemps avant 1408 trouvent dans la présente démonstration un tel surcroît de force que je ne vois pas comment on pourrait se défendre de les juger décisives. Il y a mieux : c'est la nature même de l'intervention gersonienne qui peut être définie plus clairement. Le sentiment auquel elle répond n'a rien de commun avec ceux que suppose la thèse de L. Salembier ou celle de N. Valois. Lorsqu'il a écrit à Gerson, Pierre d'Ailly n'était ni accablé par les inimitiés que lui valut sa politique, ni écœuré par les passions ameutées contre le pape. Il avait mesuré le néant des consolations humaines. Il voulait connaître la douceur que promet le Christ à ceux qui consentent à porter son joug (2). Nous ne sommes plus sur le même plan. Assimiler les lettres de Gerson et de Clamanges, c'est tellement simplifier les données du problème qu'on se prive des éléments les plus précieux dont

---

(1) On aurait pu s'en douter, car, tels qu'ils ont été rétablis en 1868 et racontés par L. SALEMBIER, *Petrus de Alliaco*, p. 73-75, les événements de 1408 n'ont jamais été si redoutables pour Pierre d'Ailly qu'il ait eu lieu de sombrer dans le désespoir.

(2) Cf. JEAN GERSON, *Epistola I ad Petrum episcopum cameracensem* ; *Op.*, t. III, col. 429A : « Vere quidquid video, inquis, mihi grave est, et pene importabile. Propterea commovet parvitatem meam Tua Dominatio, ut de suavi jugo Christi scribam aliqua. »

nous disposions pour pénétrer l'âme de Pierre d'Ailly jusqu'en ses plus intimes profondeurs.

Car il est une autre chose qui change, et c'est la réponse de Pierre d'Ailly aux exhortations gersoniennes. J'ai admis, provisoirement, qu'il aurait fait la sourde oreille jusqu'en 1408 [1]. C'est possible. Ce n'est plus certain. Rien ne permet d'identifier la décision prise par Pierre d'Ailly de s'initier à la vie spirituelle telle que la prêchait Gerson avec sa résolution d'écrire des livres de spiritualité. En 1408, il a produit sur ses amis parisiens et, par contre-coup, sur Nicolas de Clamanges, une impression qui donne une haute idée de sa force d'âme, du rayonnement de sa vertu. Sachant désormais qu'après avoir apprécié à sa juste valeur le néant des consolations humaines, Pierre d'Ailly a ignoré la morsure de la peur ou la tentation du découragement,son historien devra se demander si l'évêque de Cambrai n'aurait pas trouvé dans son empressement à suivre les conseils de Gerson le secret d'une vertu qui n'a jamais cessé de paraître admirable.

Le Vésinet, 15 *mars* 1942. André COMBES.

---

(1) A. COMBES, *Etudes gersoniennes*, I : dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. XII (1939), p. 329.

LE SECOND COMMENTAIRE DE THOMAS GALLUS
ABBÉ DE VERCEIL
SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES

Les quelques notes qui vont suivre ne sont qu'une modeste addition en marge des travaux du P. Théry sur Thomas Gallus. On a lu, dans le tome XIII des Archives (1), la vie de ce grand mystique victorin. Elle fait suite à une série d'articles sur ses œuvres parus dans différentes revues, et précède un tableau d'ensemble sur son activité littéraire et son influence.

Cette influence semble avoir été considérable, tout d'abord sur l'école mystique franciscaine, et nommément sur saint Bonaventure auquel on a même attribué un des traités de l'abbé de Verceil : *De septem fructibus contemplationis*. Le P. Théry a attiré l'attention sur ce fait et précisé les relations qui ont uni Thomas Gallus et saint Antoine de Padoue dans les premières décades de l'ordre des Mineurs. Et c'est en cherchant à identifier des citations du « Vercellensis » contenues dans un opuscule du frère Pierre Jean Olieu, dit Olivi, disciple de saint Bonaventure, que j'ai été amenée moi-même à ajouter quelques lignes à celles du P. Théry.

Après une éclipse de quelques générations, la renommée de Thomas Gallus renaît, vers la seconde moitié du XIVe siècle, et au XVe siècle, dans les monastères rhénans et les couvents d'Autriche où le P. Théry a retrouvé tant de manuscrits de Denys et de son commentateur (2). Les Chartreux, en particulier, semblent l'avoir apprécié, car ses ouvrages figurent en bonne place dans

---

(1) Cf. G. Théry, *Thomas Gallus, aperçu biographique*, dans *Arch. d'hist. doctr. litt. M. A.*, XII (1939), p. 141-208.

(2) Cf. *Arch. d'hist. doctr. et litt. M. A.*, t. X et XI, Paris, 1936-1937.

leurs bibliothèques. Citons le manuscrit de la Chartreuse de Salvatorberg, aujourd'hui perdu (1), celui de la Chartreuse Saint-Michel de Mayence, aujourd'hui à la Bodleian Library d'Oxford (2), celui de la Chartreuse d'Aggsbach (3), celui enfin de la Chartreuse d'Utrecht (4), sur lequel nous aurons à revenir.

Son influence sur l'école mystique anglaise de la même époque a été signalée par dom J. Mc Cann, dans sa préface à l'édition du *Cloud of unknowing* (5), œuvre anonyme dont le titre même évoque une image toute dionysienne. Remarquons à ce propos que les bibliothèques anglaises sont relativement plus riches en manuscrits de Thomas Gallus que les françaises, où les explorations du P. Théry n'ont fourni jusqu'ici qu'une maigre récolte. La diffusion de ces ouvrages en Angleterre est sans doute en relation avec l'histoire temporelle de l'abbaye Saint-André de Verceil, que des liens étroits unissaient à l'abbaye de Chesterton au diocèse d'Ely. Le revenu des biens de ce dernier monastère avait en effet été accordé par le roi Henri au cardinal Guala Bicchieri, pour lui permettre de fonder en Italie du Nord un nouveau couvent de Victorins.

L'abbé de Verceil ayant l'habitude de citer ses propres ouvrages, et quelques-uns d'entre eux étant, par bonheur, datés, le P. Théry est parvenu à dresser une liste chronologique de ses écrits qui semble assez complète (6).

Parmi ceux-ci figure une série de commentaires sur le Cantique des Cantiques (7). Le premier a été édité par Pez au XVIIIe siècle (8). Il commence par ces mots : « Deiformis animae gemi-

---

(1) Cf. P. LEHMANN, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschland und der Schweiz*. II. Bd. *Erfurt*, Munich, 1928, p. 324.

(2) Cod. Laud. misc. 313.

(3) Cf. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte ignorance*, Munster, 1915 (*Beiträge z. Gesch. der Phil. M. A.* , XIV, 2-4).

(4) Aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Université, manuscrit 302. Cf. *Catalogus codicum manuscript. Bibl. Universitatis Rheno-Trajectinae*. Utrecht, 1887, p. 98.

(5) Londres, 1924. Cet ouvrage a été traduit récemment en français par Dom M. Noetinger. Tours, Mame (s. d.).

(6) Cf. G. THÉRY, trois articles parus dans *Divus Thomas* (Plaisance), 1934, p. 265-277, 365-385, 469-496.

(7) Je résume ici l'article du P. Théry : *Les Commentaires de Thomas Gallus sur le Cantique des Cantiques* paru dans *Divus Thomas* (Plaisance), sept.-oct. 1934.

(8) *Thesaurus anecdotorum novissimus*, II, 1, col. 503-690. Aug. Vindel., 1721.

tus... » et a été composé, estime le P. Théry, vers 1224. Un autre, contenu dans plusieurs manuscrits, est désigné par l'auteur lui-même comme le troisième. Il dit en effet à la fin de sa préface : « Nunc igitur tercio Cantica in scriptis exponens.... ». Et, d'autre part, dans un commentaire sur la Hiérarchie ecclésiastique du Pseudo-Denys l'Aréopagite, écrit sans doute l'année suivante, il réitère cette indication. Le troisième commentaire faisant allusion à un commentaire sur la Hiérarchie céleste du Pseudo-Denys, dont l'explicit est daté du 2 mai 1243 (1), et étant cité dans le commentaire sur la Hiérarchie ecclésiastique, terminé le 28 février 1244 (2), a été rédigé entre ces deux ouvrages (3).

Quant au second commentaire, le P. Théry n'a pu qu'en déduire l'existence, d'après les indices fournis par les citations des commentaires postérieurs. Nous nous permettons de reproduire ses conjectures, dont un heureux hasard nous a permis de vérifier l'exactitude : « L'*Explanatio* sur les Noms Divins (1242) et sur la Hiérarchie céleste (1243) font clairement allusion à un commentaire de Thomas Gallus sur le Cantique, qui n'est ni le premier commentaire *Deiformis animae*, composé vers 1224,ni le 3e, *In hoc glorietur*. Cependant, entre ces allusions de l'*Explanatio* et ce troisième commentaire, il y a sur certains points des ressemblances assez frappantes. Comment expliquer ce fait? On pourrait imaginer que les allusions au Commentaire du Cantique que nous avons relevées dans l'*Explanatio* y ont été introduites après la composition de ce dernier commentaire. Mais nous n'avons absolument aucun indice qui puisse nous permettre d'étayer quelque peu cette hypothèse. Ce qui nous paraît au contraire à peu près certain, c'est que le second commentaire du Cantique désigné dans l'*Explanatio* des Noms Divins et de la Hiérarchie céleste a inspiré le troisième commentaire. Ce qui nous confirme dans cette manière de voir, c'est que Thomas Gallus assigne au Commentaire désigné dans l'Explanatio une date qui ne convient nullement au troisième.

---

(1) VIII idus maii.

(2) Ou peut-être le 27 février 1245, si l'abbé de Verceil se servait du style de l'Anonciation ou du style français de Pâques.

(3) Le Père Théry en cite trois manuscrits : Vienne, 695 ; Oxford, Bodleian [Laud. misc.], 313 ; Oxford, Balliol Coll. XXI. Nous avons pu les examiner tous les trois, ainsi que le manuscrit 302 de la Bibliothèque d'Utrecht.

Le texte qui nous permet de dater ce deuxième commentaire sur le Cantique se lit dans l'*Explanatio* du chapitre VII des Noms Divins : « Nos igitur laudantes hanc sapientiam christianorum cuius theorica principaliter tractatur in *mystica theologia*, practica vero in Canticis Canticorum secundum quod ea ante quinquennium exposuimus ». Le texte était écrit en 1242 [1]. A cette époque, il y a cinq ans que Thomas Gallus a composé le Commentaire sur le Cantique auquel il fait allusion dans l'*Explanatio* des Noms Divins, ch. II, IV, XI et ici au chap. VII. Le deuxième Commentaire a donc été composé en 1237 ».

Quelques recherches, aidées d'un peu de chance, nous ont fait trouver un manuscrit de ce deuxième commentaire. Il est contenu dans le ms. 314 du Collège de Corpus Christi à Cambridge [2], provenant de l'abbaye de Saint-Augustin de Cantorbéry. L'*incipit* et l'*explicit* sont identiques à ceux du troisième commentaire, et seule la date qui suit l'*explicit* fournit au premier abord un indice intéressant. Elle est en effet ainsi rédigée : « Actum Londoni anno gracie M̊.CC̊38. » A moins d'un lapsus du scribe, ce n'est par conséquent pas le troisième commentaire. Un examen attentif permet de reconnaître qu'il s'agit là, comme l'a fort bien deviné le P. Théry, d'une œuvre différente, malgré de très étroites ressemblances.

Remettant à plus tard une comparaison approfondie des deux œuvres, nous dirons simplement ici que les commentaires comportent également un prologue et huit chapitres. Le second glose de plus près le texte scripturaire et contient quelques notes personnelles ; le troisième comporte de longs développements de théologie mystique. De nombreux passages, en particulier le début du prologue et la fin du dernier chapitre sont presque identiques. Les quelques extraits que nous transcrivons ici permettront de s'en rendre compte rapidement [3].

---

(1) L'explicit est daté : V. Kal. maii, soit le 27 avril 1242.

(2) Cf. M. R. James, *A descriptive catalogue of the mss. in the library of Corpus Christi College*, Cambridge, 1910, II, p. 118-119.

(3) Rappelons que Thomas Gallus usait de concordances bibliques et dionysiennes établies par lui. Ceci explique le style au premier abord un peu étrange de ses citations. Cf. G. Théry : *Thomas Gallus et les concordances bibliques*, dans *Aus des Geisteswelt des M. A.*, p. 426-446.

Deuxième Commentaire
Manuscrit de Cambridge,
Corpus Christi College, 314

Troisième Commentaire
Manuscrit de Vienne
695

PROLOGUE

[f. 168] Incipit prohemium super Cantica Canticorum ierarchice exposita secundum Dominum Thomam abbatem Vercellensem.

Ier. 9. In hoc glorietur qui gloriatur scire et nosse me. Duplex hic designatur Dei cognicio, una intellectualis que operatur per consideracionem creaturarum, in Ecclesiastica [Ierarchia] secundum expositionem uenerabilis doctoris magistri Hugonis quondam canonici ecclesie nostre Sancti Victoris Parisius.

De hac cognicione Ro. I. d. Inuisibilia ipsius a creatura mundi etc. Sap. XIII. a. Vani sunt omnes, etc. usque : quis esset artifex, et b. speciei generator, etc. usque : cognoscibiliter potuit horum creator uideri.

Dyonisius ad Titum h. Apparentis omnis mundi operacio et inuisibilium Dei proposicio. D. VII h. Verum est dicere quoniam Deum cognoscimus non ex creatura ipsius. Ignotum enim est hoc est omnem rationem et mentis excedens. Sed ex omnium totorum ordinacione etc. usque uia et ordine sed uirtutem ascendimus

[f. 154] In hoc glorietur qui gloriatur scire et nosse me. Ier. 9. g. Duplex designatur hic Dei cognitio, una intellectualis, que operatur per consideracionem in Ecclesiastica [Ierarchia] secundum exposicionem Hugonis de Sancto Victore.

De hac cognicione Rom. I. Inuisibilia Dei a creatura mundi etc. Sap. 13 a. Vani sunt sensus hominis etc. usque : quis esset artifex, et b. speciei generator etc. usque : creator uideres.

Dyonisius ad Titum l. Apparentis omnis mundi operatio est inuisibilium Dei propositio. De diuinis nominibus, 6 l. Verum est dicere quoniam uerum Deum cognoscimus non ex natura ipsius Ignotum est enim hoc et omnem rationem et mentem excedens ex omni totorum ordinacione et totius uniuersitatis, sicut ex ipso proposito et ymaginationes quasdam et assimilatio-

nes diuinorum ipsius exemplarium habente ad illud quod est super omnia uia et ordine ascendimus, scilicet ad Deum et ad diuina inuisibilia. Exo. 5. Deus Hebreorum uocauit nos ut eamus uiam 3 dierum. Prima dicta est in diuinis essentialibus, 2a in personalibus, 3a in nocionalibus uel animis nondum exercitatis. Prima dicta est in ymaginariis sensibilium formis ; 2a in intellectualibus speculacionibus ; 3a in e[x]. ternis uel internis theoriis. Ps. Beatus uir cuius est auxilium abs te, etc.

Hec Dei cognicio speculatiua est...

Hec Dei cognitio speculatiua est...

FIN DU PROLOGUE.

Cambr. Corpus Christi Coll. 314

[f. 168v]. Est autem omnino utilis frequens istorum ordinum et perspicax consideracio, quia per ipsos reducitur nouenarius tam angelice quam ecclesiastice ierarchie in diuinam monadem a qua conuolucione sancte et unice Trinitatis in se ipsam prodierunt. Idem IIII : sicut quiam eternus circulus etc., usque restitutus.

Vienne, 695.

[f. 155]. Est autem omnino utilis istorum ordinum frequens et perspicax consideracio quia per ipsos reducitur nouenarius tam angelice quam ecclesiastice ierarchie in diuinam monadem a qua conuolucione sancte et unice Trinitatis in se ipsam prodierunt. De di[uinis] no[minibus] 4. 9 : Sicut quidam eternus circulus, usque restitutus.

Nunc igitur, 3o cantica in scriptis exponens, ut (1) [*sic*] premissas

(1) Le ms. Oxford, Bodleian Laud. misc. 313 qui contient le troisième commentaire porte : *nec.*

exposiciones pre manibus habens, sequor ut soleo theoriarum occursus que intelligentibus superfulgent, animum excedens ad radium superiorem.

[Suit un long développement de théologie mystique, qui se termine ainsi :] Hanc unicionem deificantem suspirans, sponsa in ordine dominacionum mentis suspensa et adhuc in speculo constituta tanquam de absente dicit quod sequitur.

Chapitre I.

Cambr. Corpus Christi Coll. 314

[f. 168v] Explanatio super Cantica Canticorum secundum Thomam abbatem de Versell.

Osculetur me osculo, etc.

Ita intellige quod sponsa semper quantum in se est eligit suspendium sibi ut Iob 7 et ibi se recipit quo per indutriam superius ascendat, scilicet in dominacionibus nec per negligenciam ad inferiora se deponens, nec per superbiam supra concessum presumens, D[e diuinis nominibus] 1. In dominacionibus ergo consistent et quantum in speculo sufficit pulchritudinem diuine claritatis contemplans, ut I Cor. 3. g. Nos autem omnes reuelata fa[cie] superpulcro uniri desiderat primo et inchoatio unicionis gracie. Et quia a facie cuius peregrinatur I. Cor. 5. b. tanquam de absente orat.

Vienne, 695.

[f. 155v] Osculetur me osculo oris sui. Cor. 5. Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino.

Osculetur, etc. id est pater uniatur michi ; *osculo,* coniunctione *oris sui,* id est uerbo spirituali coniunctione et illud qui adheret Deo unus spiritus est.

osculo oris sui, id est unicione ad uerbum Patris.....

EXPLICIT DU CHAPITRE VIII.

Cambr., Corpus Christi Coll. 314

[f. 188v] *Montes aromatum* sunt theorie sublimiores sponse adhuc inaccessibiles multiplici et infinita suauitate sponsi fragrantes super quos petit sponsum assimilari capree et hinnulo, que animalia ad litteram uelociter ascendunt et descendunt, et in caprea specialiter uidendi perspicacitas, in hinnulo cerui currendi agilitas, ut uidelicet sponsus in dictis theoriis consistens et sponsam illuc ad se trahens tanquam de sub limitate sua ei uelociter occurrens et per radium suum tam contemplacionis perspicacitatem quam desideriorum agilitatem solito efficaciorem infundat et in hoc uerbo peticionum suarum sponsa cursum consumpmat in quo perpetuo perseuerat.

Actum Londoni anno gracie M CC 38.

Vienne, 695.

[f. 169v] *Montes aromatum* sunt theorie sublimiores sponse adhuc inaccessibiles multiplici et infinita suauitate fragrantes super quas petit sponsum assimilari capree et hinnulo ceruorum currendi agilitate

ut uidelicet sponsus in dictis theoriis consistens et sponsam illinc ad se trahens tanquam de substantialitate [*sic*] sua ei uelociter occurrens et per radium suum tam contemplacionis perspicacitatem quam desideriorum agilitatem solito efficaciorem effundat et in hoc uerbo peticionum suarum cursum sponsum [*sic*] consummat in quo perpetuo perseuerat.

L'assertion de l'auteur dans le prologue du troisième commentaire : « Nunc tertio Canticum in scriptis exponens ut [*sic* dans le ms. de Vienne] ou nec [ms. Oxford. Bodl. Laud. misc. 313] premissas expositiones pre manibus habens... » paraît assez délicate à interpréter. La version du ms. de Vienne n'est pas claire, et celle du ms. d'Oxford est invraisemblable. Quelle qu'ait été la

mémoire de Thomas Gallus, on a peine à supposer qu'il sût par cœur une bonne partie du second commentaire. Admettons à tout le moins qu'il avait conservé par devers lui d'abondantes notes. L'*explicit* du manuscrit de Cambridge soulève une autre question, plus importante. Dans la majorité des cas, la mention *Actum*, suivie d'un lieu et d'une date, doit être attribuée au copiste. Mais il se trouve que l'abbé de Verceil a terminé précisément par cette formule plusieurs de ses œuvres. Il n'est donc pas impossible que le second commentaire du Cantique ait été rédigé à Londres et terminé en 1238. L'hypothèse d'un séjour en Angleterre de Thomas Gallus n'a rien d'invraisemblable, puisque les devoirs de sa charge l'appelaient en principe à visiter l'abbaye de Chesterton. En 1242, Adam Marsh lui a, il est vrai, reproché de ne pas veiller suffisamment sur les intérêts temporels et spirituels de Chesterton, mais cela ne signifie pas que l'accusé n'ait jamais pris la peine de traverser la Manche (1).

Quoi qu'il en soit, cet explicit, fidèlement reproduit par le copiste du manuscrit de Cambridge (2) nous reporte à un témoin très proche de l'original. Le P. Théry, nous l'avons vu, place le second commentaire en 1237, en se basant sur un passage du Commentaire sur les Noms Divins de 1242. Cette date concorde assez bien avec un des points de repère donnés par le texte même du second commentaire. Il s'agit d'une citation d'un commentaire d'Isaïe, composé par Thomas alors qu'il enseignait encore à Saint-Victor de Paris, et que le P. Théry, grâce à de nombreuses références des autres traités, situe dans l'hiver 1218-1219 : « Qualiter autem in singulis mentibus ierarchicis disponentur tres ierarchie et in singulis earum tres ordines iuxta angelicam disposicionem... ante annos XVII euidenter tractaui in claustro Sancti Victoris Parisius super illud Ysa. VI : « Vidi Dominum sedentem super solium, etc. » Ceci nous amènerait dans les environs de 1236, et l'on pourrait admettre que le second commentaire a été rédigé dans l'hiver 1236-37, si l'on n'attache pas une importance particulière à l'explicit londonien (3).

(1) Cf. G. Théry, *Thomas Gallus*, p. 177-178. Cette rédaction du second commentaire en Angleterre expliquerait son absence des bibliothèques continentales, du moins d'après ce que l'on sait jusqu'ici.

(2) Le Catalogue de James date l'écriture de ce manuscrit de la seconde moitié du XIIIe siècle.

(3) Une autre référence du second commentaire est moins facile à accorder avec

Ajoutons un mot sur deux manuscrits du Commentaire du Cantique qui sont d'un type assez étrange. L'un appartient à la bibliothèque du collège de Balliol, à Oxford (1). L'écriture, de caractère nettement insulaire, date de la fin du XIVe siècle. Il a été donné à Balliol par William Gray, évêque d'Ely — métropole dont dépendait l'abbaye de Chesterton. Il contient un texte du commentaire sur le Cantique dans lequel sont mélangées les deux rédactions. Ayant sans doute sous les yeux le texte du second commentaire, le copiste l'a interpolé et complété avec les longues élévations mystiques du troisième. Le cas du manuscrit 302 de la Bibliothèque universitaire d'Utrecht, provenant de la Chartreuse, est du même genre. Le copiste a alterné des extraits du troisième commentaire et des extraits d'un autre commentaire du XIIIe siècle attribué au dominicain Guillaume d'Antona, et dont on connaît plusieurs manuscrits (2). Mais les rubriques passent sous silence ce dernier auteur et attribuent tout l'ouvrage à l'abbé de Verceil (3).

Le manuscrit de Cambridge renferme encore une, et peut-être deux autres œuvres inédites de Thomas Gallus, faisant suite immédiatement au second Commentaire sur le Cantique (f. 88v sqq.). Le catalogue ancien de l'abbaye Saint-Augustin de Can-

---

ce que l'on sait de par ailleurs. Il s'agit d'une allusion à un commentaire sur la Théologie mystique composé par l'auteur : « ante annos decem », ce qui nous reporterait vers 1226-1227. Or, le commentaire sur les Noms Divins de 1242 déjà cité plus haut, se réfère également à des gloses sur la Théologie mystique composées « ante annos decem », soit vers 1232. On peut supposer, soit que le copiste ait commis une erreur dans un des deux cas, soit que Thomas Gallus ait commenté une fois de plus la Théologie mystique, une autre glose sur cet ouvrage ayant été rédigée vers 1243.

(1) No XXI, f. 88-102. Cf. H. O. Coxe, *Catalogus cod. mss. qui in collegiis... oxoniensibus.... adservantur.* Oxonii, 1852.

(2) Cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle.* Paris, 1933, I, no 18, p. 114.

(3) Cf. *Catalogus cod. mss. Bibl. univ. Rheno-Trajectinae.* Utrecht, 1887, p. 98. F. 76 : « Incipit expositio Vercellensis super Cantica. Funiculus triplex difficile rumpitur ». C'est l'incipit du commentaire de Guillaume d'Antona. Le compilateur signale généralement le passage d'un texte à l'autre par une marque marginale ou par quelques mots, par exemple : « eciam, altiori expositione » . L'explicit (f. 192), avertit les lecteurs que l'œuvre transcrite est fragmentaire : « Explicit Vercellensis super Cantica Canticorum, excerptus tamen ». Ce commentaire composite est transcrit à la suite d'un autre ouvrage de Thomas Gallus, l'« Extractio super quatuor libris magni Dionysii ».

torbéry, à laquelle a appartenu ce manuscrit avant d'aboutir au collège de Corpus Christi porte en effet les mentions suivantes : « Exposicio super omnes Ierarchias secundum magistrum T. abbatem Vercellensem, et super epistolam sancti Dionisii ad Titum. Exposicio eiusdem super Cantica Canticorum ierarchice. Expositio eiusdem super angelicam prosam que incipit : *Ad celebres.* Et idem super *Oleum effusum est nomen tuum...* ». Le catalogue du collège de Corpus Christi (2) donne l'incipit et l'explicit de ces opuscules : 1°) « Exposicio prose de angelis que incipit : Ad celebres rex celice. *Symphonia*, id est concordi mentis oris et operis.... — ..... uniuersalis ». 2°) « *Oleum*, etc. Nomen Dei est ipse Jhesus... — ... sumitur hoc nomen substantia ». Le manuscrit se termine, d'après le même catalogue, par une table des hiérarchies de Denys qui a de grandes chances de provenir du même auteur.

Nous avons pu examiner une partie du texte du premier opuscule, grâce à une photographie. C'est un commentaire d'une curieuse séquence de Notker (3) que l'on chantait parfois le jour de la fête de saint Michel, et qui débute ainsi :

Ad celebres, rex coelice
Laudes cuncta
Pangat jam canora caterva symphonia...

La paternité de Thomas Gallus nous paraît des plus vraisemblables. On y retrouve ses développements favoris, son style caractéristique inspiré des œuvres dionysiennes, et des citations de Scot Erigène. La présence de ces textes qui, si brefs soient-ils, ajoutent une pierre à l'édifice dressé par un des plus grands mystiques du XIIIe siècle augmente encore la valeur et l'intérêt du manuscrit de Cambridge.

M. D'ALVERNY.

---

(1) Cf. M. R. JAMES, *The ancient libraries of Canterbury and Dover.* Cambridge, 1903, p. 235. Le catalogue ancien (XVe s.) de l'abbaye Saint-Augustin de Cantorbéry est actuellement conservé à Trinity College, Dublin.

(2) M. R. JAMES, *A descriptive Catalogue of the mss. in the library of Corpus Christi College*, Cambridge, 1910, II, p. 119.

(3) *P. L.* CXXXI, 1018.

P. S. — Le P. A. Dondaine m'a aimablement signalé un fragment de commentaire sur le Cantique découvert récemment par lui dans le ms. lat. 10726 de la Bibliothèque nationale (f. 84-97v). Come celui d'Utrecht, ce commentaire est un florilège de divers auteurs, dont l'Abbé de Verceil. Le compilateur anonyme a exposé, au cours des premiers paragraphes, l'économie de son œuvre : « Osculetur me ... Beatus Gregorius super Cantica ... Accedamus igitur ad expositionem dicti verbi quam *tripliciter* inuestigabimus, ut si una non afficiat saltem altera ut omnique placeat. Hec igitur uerba exponit Alexander li. 1 cap. 7. ut sunt Virginis gloriose a filio suo Ihesu amplexari desiderantis. Gregorius et Origenes exponunt ea Omel. 1. super Cantica, ut sunt Ecclesie graciose filium eterni Patris incarnari prestolantis. Vercellensis uero commentator Dyonisii in suo tractatu super Cantica et Bernardus exponunt ea ut sunt anime amorose sponsum suum sibi uniri exorantis ».

Une partie de ces sources est bien connue. Ce sont l'*Expositio in Cantica canticorum* de S. Grégoire le Grand (P.L., LXXIX, 271 sqq.), les *Homiliae in Cantica* d'Origène (P.G., XIII, 37 sqq.), les *Sermones in Cantica* de S. Bernard (P.L., CLXXXIII, 785 sqq.). « Alexander » est inédit. Il s'agit d'un commentaire d'Alexandre Neckham sur le Cantique, dont les catalogues anglais signalent deux manuscrits : Oxford, Balliol Coll. XXXIX et XL (Coxe, *Catal. cod.* I, Ball., p. 11-12) et Oxford, Magdalen, 149 (Coxe, II, p.71-72). Le répertoire de Bale les cite (*Index Britanniae scriptorum*, p. 26). Ce commentaire a été composé en l'honneur de la Vierge, ainsi que le spécifie le titre du manuscrit de Magdalen : « Expositio super Cant.cant. in laudem gloriosae ac perpetuae Virginis Mariae in 6 libros distincta. » Signalons que les mss de Balliol ont été donnés par l'évêque d'Ély. Enfin, c'est du troisième commentaire de Thomas Gallus sur le Cantique que s'est servi l'anonyme, qui utilise assez librement ses modèles. Il est bien vraisemblable que ce fragment (le texte s'arrête après l'exposition du verset : « Indica mihi.... ») a été composé en Angleterre. Aux citations de Neckham, dont le commentaire ne semble pas avoir été diffusé sur le continent, s'ajoute une citation de Robert Grosseteste ; l'écriture, que nous daterions du milieu du XIIIe siècle, présente du reste des caractéristiques nettement insulaires. Ce petit traité est lui aussi un témoin de l'influence de Thomas Gallus sur les mystiques de Grande-Bretagne.

L'OBIT DE RAOUL ARDENT

L'on sait fort peu de chose sur ce théologien que Mgr Grabmann a mis en lumière dans son histoire de la philosophie scolastique (1). Son œuvre maîtresse, le *Speculum universale*, est encore inédite. Elle est divisée en quatorze livres, dont les six derniers forment une Somme de théologie morale. Se basant sur une anecdote relative à la Première Croisade, Mgr Grabmann l'avait placée approximativement à la fin du XIe siècle. B. Geyer (2), en étudiant le texte de près, y a trouvé une citation de Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers dont Raoul a probablement été l'élève, des passages inspirés de Pierre Lombard et une allusion à un texte du troisième concile de Latran, en 1179. Raoul Ardent ignorant les décisions du quatrième concile de Latran de 1215, son ouvrage a dû être rédigé entre ces deux dates.

Nous pensons pouvoir préciser un peu la chronologie de Raoul grâce à deux manuscrits du fonds latin de la Bibliothèque nationale qui contiennent, en deux parties, le texte complet du Speculum. Ils sont tous les deux anonymes, et ce n'est que très récemment que nous avons pu identifier le second (ms. lat. 3240), qui portait comme titre cette simple mention, notée au XIIIe siècle sur le premier feuillet : « Hic liber est de uitiis et uirtutibus et est de domo Ligeti cartusiensis ordinis ». Il s'agit de la Chartreuse du Liget, au diocèse de Tours, fondée et dotée par le roi Henri II d'Angleterre (3). Ce fut un très important monastère

---

(1) M. Grabmann, *Geschichte der schol. Methode*, 1911, I, 246-257. Avant lui, l'*Histoire littéraire de la France* avait consacré un article à Raoul Ardent. T. IX, p. 254-265. Des érudits locaux s'étaient intéressés à leur compatriote. Cf. Dreux-Duradier, *Bibliothèque du Poitou*, 1754 ; Touchard, dans *Bulletin de la Soc. des Ant. de l'Ouest*, 7 (1855), p. 4-14.

(2) B. Geyer, *Radulfus Ardens und das Speculum universale*, dans *Theol. Quartalschrift*, 93 (1911), p. 63-89.

(3) Cf. Philippon, *La Chartreuse du Liget*, dans *Bulletin trimestriel de la Société*

muni d'une belle bibliothèque dont une partie subsiste à la Bibliothèque de la ville de Loches et à la Bibliothèque municipale de Tours. Le manuscrit latin 3240 de la Bibliothèque nationale porte encore, en chiffres romains, la cote de la Chartreuse :*XLII*(1).

En le rapprochant du manuscrit latin 3229, qui contient la première partie (livres I-VIII), et qui a été rogné de telle façon que la plupart des indications ont disparu, on peut constater que les deux tomes de l'ouvrage ont vraisemblablement la même origine (2) (même type d'écriture, même style des figures et des initiales), et sont de la même époque (fin du XIIe siècle). Le volume rogné présente encore des traces de la cote en chiffres romains de la Chartreuse du Liget, sans doute *XLI*. Le premier feuillet porte une note contemporaine à demi coupée que nous avons pu ainsi reconstituer : « Pridie idus septembris magister Radulphus.... » suivi de deux vers léonins : « A mundi pena, septembris lux duodena / Illum secreuit qui mundi gaudia spreuit ». C'est l'obit de Raoul, qui devait être célébré le 12 septembre à la Chartreuse pour des motifs que nous ne pouvons que conjecturer. Était-il simplement du nombre des bienfaiteurs et des amis du monastère ? S'est-il retiré là pour y finir ses jours, et la vague allusion du couplet cité ci-dessus au mépris des joies du monde s'applique-t-elle à une vocation tardive ? En tous cas, son souvenir y était encore conservé au XVe siècle, d'après un troisième manuscrit de la Bibliothèque nationale originaire du Liget, (ms. lat. 3242). C'est une compilation d'extraits abrégés de la seconde partie du Speculum, comme nous l'apprend le prologue : « ...Prologus in libro de uiciis et uirtutibus ex summa uenerabilis Radulphi excerptis... Notandum quod iste liber totus de summa uenerabilis Radulphi est assumptus, quamuis alio ordine et cum narrationis diminutione ». Sans doute ce résumé est-il l'œuvre d'un des religieux qui avait sous les yeux les deux premiers ma-

---

archéologique de Touraine, 1933, 213-248, 289-342. La fondation remonte peut-être à 1153, mais la charte qui confirme la dotation est de 1178.

(1) La description complète de ce manuscrit, et de ceux que nous citons dans les lignes suivantes, paraîtra dans le t. III du *Catalogue général des manuscrits latins* de la Bibliothèque nationale. Il est entré à la Bibliothèque au XVIIIe siècle et provient de l'abbé Louis de Targny.

(2) Avant d'aboutir à la Bibliothèque nationale, ce manuscrit a appartenu à Antoine Faure.

nuscrits. Il rappelle à la fin l'obit de l'auteur : « Pridie idus septembris, obitus uenerabilis uiri magistri Radulphi de Bello Loco (1) pictauensis diocesis qui fuit auctor materie huius libri ». Le manuscrit porte au fol. 11 la cote du Liget *CLXXXII* (2). L'obituaire du Liget, publié par M. Philippon (3), est malheureusement très fragmentaire pour la période ancienne, et aucun des autres documents actuellement explorés en provenance de la Chartreuse ne contient le nom de Raoul Ardent (4). Mais une rubrique du *Speculum universale* déjà signalée par Mgr Grabmann, donne une indication précieuse pour fixer la date extrême de la vie de l'auteur.

Elle remplace en effet le livre VI et nous apprend que Raoul est mort avant d'avoir terminé son ouvrage : « Hinc deesse liber VIus in quo proposuerat magister Radulfus se de oratione tractaturum quem, quia ad maiora festinabat quousque cetera consumasset, distulit, sed postea, morte interueniente, perficere non potuit ».

Nous pouvons donc conclure, avec grande vraisemblance, que « maître Raoul Ardent » est mort un 12 septembre, dans le dernier quart du XIIe siècle, époque à laquelle nous reportent l'écriture et la décoration des deux manuscrits latins 3229 et 3240 (5), et que des liens spirituels l'unissaient à la Chartreuse du Liget.

M. D'ALVERNY.

---

(1) Beaulieu, bourg situé à 5 km. de Bressuire (Deux-Sèvres). La bibliothèque des Cordeliers de Bressuire devait contenir un manuscrit du *Speculum universale*. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. IX, art. cit.

(2) Ce manuscrit provient de l'abbé Louis de Targny comme le ms. lat. 3240.

(3) PHILIPPON, *art. cit.*

(4) M. Philippon, qui a étudié de très près tout ce qui subsiste des archives du Liget, a eu l'amabilité de nous donner ce renseignement négatif.

(5) On voit l'intérêt que présenteraient ces deux manuscrits pour une édition du texte du *Speculum universale*. Ils sont très soignés et portent un certain nombre d'additions et de corrections contemporaines du corps de l'ouvrage. Ils doivent être très proches de l'original. On peut en rapprocher le manuscrit 710 de la Bibliothèque Mazarine qui contient les livres IX-XIV, et qui est sensiblement de la même époque (début XIIIe s.). La plupart des autres manuscrits connus sont du XVe siè- (ms. 709 de la Bibliothèque Mazarine ; 218 de la Bibliothèque de Besançon). C'est au XVe siècle également qu'avaient été copiés les manuscrits 739 et 740 de la Bibliothèque de Tours, qui étaient portés comme anonymes, dans le *Catalogue général des bibliothèques publiques de France*. Ils ont malheureusement été détruits dans l'incendie du 19 juin 1940.

TABLE DES NOMS PROPRES

CONTENUS DANS CE VOLUME

N.B. — *Les nombres en caractères romains renvoient aux noms contenus dans le texte des articles ; les nombres en caractères gras renvoient aux noms contenus dans les notes.*

TABLE DES MATIÈRES

Impr. De Meester, Wetteren (Belgique).
Imprimé en Belgique.

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Fondateur : Pierre MANDONNET, O. P.

VOLUMES PARUS :

I. P. MANDONNET, O.P., et J. DESTREZ. *Bibliographie thomiste* . . . Épuisé.
II. J. B. KORS, O P *La Justice primitive et le Péché originel d'après S Thomas.* 40 fr.
III. *Mélanges thomistes*, publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin 60 fr.
IV. B. KRUITWAGEN, O.F.M. *S. Thomae de Aquino Summa Opusculorum, anno circiter* 1485 *typis edita* . . . . 30 fr.
V. P. GLORIEUX. *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* . . . . . . 65 fr.
VI. G. THÉRY, O.P. *Autour du décret de 1210 : I. David de Dinant* . . 30 fr.
VII. G. THÉRY, O.P. *Autour du décret de 1210 : II. Alexandre d'Aphrodise* . 30 fr.
VIII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O.P. *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin* . . . . Épuisé.
IX. G. GLORIEUX. *Les premières polémiques thomistes : I. Le Correctorium Corruptorii « Quare »* . . . . 80 fr.
X. J. PÉRINELLE, O.P. *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin* . . . . 30 fr.
XI. G. LACOMBE. *Prepositini Cancellarii Parisiensis opera omnia : I. Etude critique sur la vie et les oeuvres de Prévostin* . . . . 40 fr.
XII. Jeanne DAGUILLON. *Ulrich de Strasbourg, O.P. La « Summa de Bono », Livre I.* . . . . 60 fr.
XIII et XIV. *Mélanges Mandonnet. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age.* Deux gros vol. . . . . 200 fr.
XV. M. T. L. PENIDO. *Le role de l'analogie en théologie dogmatique* . . . . 100 fr.
XVI. Cath. CAPELLE. *Autour du décret de 1210 : III. Amaury de Bène* . . 30 fr.
XVII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O.P. *Essai d'une étude critique de la connaissance : I. Inroduction et première partie* . . . . 40 fr.
XVIII. J. DESTREZ. *Etudes critiques sur les oeuvres de saint Thomas d'Aquin, d'après la tradition manuscrite* . . . . 50 fr.
XIX. J. RIVIERE. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age* . . . 100 fr.
XX. R. DE VAUX. *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIIe siècles* . . . . 40 fr.
XXI. P. GLORIEUX. *La littérature quodlibétique.* II. . . . . 60 fr.
XXII. G. RABEAU. *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin* . . . . 60 fr.
XXIII. L. B. GEIGER, O.P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin.* 1942, 496 pages . . . . 200 fr.
XXIV. Chanoine L. MAHIEU. *Dominique de Flandre* (xve siècle), *sa métaphysique.* 1942. 384 pages . . . . 75 fr.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT AU MOYEN AGE

Directeur : **H. X. Arquillière**

V. LECLERCQ ((Dom Jean). *Jean de Paris* et *l'ecclésiologie du XIIIe siècle,* 1942, gr. in-8 b. de 268 pages . . . . 60 fr.
VI. VILLEY (M.). *La Croisade.* Essai sur la formation d'une théorie juridique, 1942, gr. in-8 br. de 284 pages . . . . 60 fr.
VII. MAISONNEUVE (Henri). *Études sur les origines de l'Inquisition,* 1942, gr. in-8 b. de 232 pages . . . . 60 fr.

IMPRIMERIE DE MEESTER, WETTEREN (Belgique).
Imprimé en Belgique.

